PA 3 / ...

目　　录

一、导　言

把历史认定为一种理智的追求，明显地区别于其他学科，又与它们相联系，这种认识是在文艺复兴时期最先明确表达出来的。不过，文艺复兴时期史学上的成就实际上是建立在古典和中世纪史学基础上的，我们称之为"历史的"精神姿态。15世纪才在西方文明史上出现。古代希腊的大历史家希罗多德和修昔底德极其出色地论述了他们那个时期的问题。目击者的叙述是他们所喜爱的历史资料来源；如果涉及较遥远的问题，他们不可避免地仍然要求助于传说和无稽之谈。李维也一样，他在《罗马史》中与其说是批判，不如说是收集了关于罗马城建立的传说故事。在古代史家中，并不存在人和各种制度通过历史经历而发展起来的意识；相反，为了政治和军事上杰出人物的利益，他们叙述的故事必须集中于公事的进行。这些杰出人物所关心的也往往是这样一类问题。

在中世纪的历史思想中，注意力明显地从公事转移到私事（特别是基督教的事务）。于是竭力把已经过去的各个重大时期的往事编组起来。但是，这种工作是在《圣经》的范畴，而不是依据历史进行的。圣奥古斯丁使用《创世纪》、中创世等概念作为世界史分期的的线索。于是，"第一时期是从亚当到洪水；第二时期是从洪水到亚伯拉罕；"随后"有三个时代，把我们带到基督的到来。第一时代从亚伯拉罕到大卫，第二时代从大卫到巴比仑之囚，第

三时代直到基督肉身的降临。"① 第六时期是从基督诞生直到基督再临。于是历史达到了顶点。这时是中世纪的史家和编年史家们忙碌的时期，也是他们自己生活于其中的世纪。他们当时描述的事件与上述的内容相联系时企图表明：毫无疑问在这个时期内，任何有意义的历史变化都不可能发生。历史叙述是所预示的典型事件的详尽展现，上帝以大纲的形式已经把这些事件启示出来了。人们能够追求他们可以追求的目标，但不能够改变他们生活的框架。革新是上帝专有的特权。

中世纪时也有几种世界史分期可供选择，诸如丹尼尔书中的四种君主政体的连续；但对中世纪的历史家来说，《圣经》里的框框是十分明确的。在这种体系中，罗马* 的兴衰虽然可以作某种解释，说明它是模仿了巴比仑人、米底人、波斯人和马其顿人的例子；但史家仍然用实例说明上帝的计划，而不是修改这种计划。在中世纪世界里，历史为神学服务，就如同在古代它曾从属于哲学一样。人们主要关心的东西是永恒的真理，财富和命运的变幻无常，"史学"只可能是一种"应用科学"。在学校课程中，历史作为知识的一门分支，地位非常不稳定。语法、修辞、辩证法是主要课目，只在用实例说明文学或道德论点时才会进行历史教学。

历史提出值得认真考虑的特殊问题，是在人们开始评价社会剧烈变化的时候，这些变化表现为文化发展的特征。当时，哲学和宗教，政治和道德，文学表达方式，在各个时期已呈现出极其不同的形态。为了恰当地评价它们，历史对照的标准就成为一种必要的条件。尽管特别好的标准可能多种多样（古罗马的文学风格，早期基督教会的道德和宗教实践），但很明白，认识较落后

* 本书的"罗马"、"希腊"，一般指古代罗马、古代希腊，但有时，"罗马"，指罗马教廷。——译注

时期的文化只是对变化的叙述，甚至一个衰亡传说都要用文件证明。古代和中世纪历史家所缺乏的时代错误*的意识，事实上是产生于一种对文化丧失的感觉。这种情绪攫住了彼特拉克，他"悲愤地反对今天的道德：人们除了金和银，把所有的东西都视若草芥；除了肉欲的、物质的快乐，没有任何期望"。② 另一方面，古代罗马提供了更富裕、更美好地生活的榜样；沉思它的成就是对14世纪时的苦难的一种解脱。彼特拉克奉承罗马人，以自己的方式把不同时代的人或物混为一谈；但古代世界和中世纪世界极其明显的对照，要求对各自所独有的特征作出更详尽的说明。

意大利文艺复兴的"主旨"** 是对古人的崇拜。艺术、文学、历史、哲学，甚至生活行为，都追随古希腊、罗马。认为这是一个由于疏忽和无知而几乎消失了的文明世界；人文主义者从事的研究着眼于恢复这个世界，把它作为精神的、实践的模式以服务于他们自己的社会。到15世纪，人们对塑造自己生活的机会已更有信心，对古人的研究不再象彼特拉克那样，仅是对不可挽回的损失的一种安慰；相反开始认为，人们曾经创造的世界，对后世来说，仍然可能不断重现。把文艺复兴人文主义看成异教徒与基督教的价值观的冲突也是不准确的。学者们中确实广泛存在一种感觉，基督教的传统已凌辱了异教的古典作品；但人文主义者的目的，是把异教与基督教的智慧调和起来（象阿奎那那样把亚里士多德和《圣经》综合起来）。同时强调人是他们自己命运的主人，过更好的生活是人的权力。怎样才能做到这一点呢？任何熟悉罗马人的辉煌事例的人都会清楚。

---

* 指用某一个时代为标准，去衡量另一个时代的同类事物，含有无视时代背景的意思。——译注

** 原文为法文。——译注

文艺复兴时人文主义对过去的态度，是既排斥中世纪关于现世变化性质的假定，又包括发展起新的批判方法，重建完全不同于史家所使用的思维模式。中世纪时僧侣统治下的形而上学体系，让位于各种各样的知识观；曾经集中注意力于神授世界的永恒属性，现在转移到重现人类的创造物*，如课本和法律制度。这些创造物曾受到评论家的歪曲，他们用自己的“高尚见解”来指导对事物的解释。无疑，中世纪思想和文艺复兴思想之间的连续性，比人文主义者们自己所认识到的要多得多。文艺复兴晚期新柏拉图主义的流行及对神鬼之事兴味盎然，就是基督教宇宙论继续存留的一个证据。可是在历史思想方面，基督教的传统中几乎难以找到关心公民价值的先例。李维、西塞罗、塞内加不存在相应于基督教的东西。因此，人文主义者采纳了彼特拉克的历史目的观（“除了颂扬罗马，整个历史还有什么东西？”）他们的工作是精确地描述罗马文化的性质⑧。

这个新运动的斗士，诸如瓦拉和波利齐亚诺这样的语言学家**，他们从对罗马的生活和文学的总的观念出发，致力于修订讹传的罗马文本；象弗拉维奥·比翁多这样的文物收藏家，越过文字资料，注意罗马的物质遗迹，用它们作为解释文化的一种调整方法。在这种详尽的研究中，使改变历史写作的批判的方法发展起来。可是，这一时期还没有把历史与修辞和文学相区别。

人文主义历史的来由和发展可以追溯到古代修辞学的传统。希腊和罗马的人文主义史家热衷于向古代学习，但不是展开充分

---

* 创造物，直译“人造物品”，指人类创造的一切东西，既包括物质，也包括精神。——译注

** “语言学家”也可译为“语文学家”，指从事文字性历史文献的校勘、训诂和考据的学者。——译注

的描述；而专注于认为有损他的尊严的细节（除非这些细节有助于加强政治或道德的论点）。语言学家费力地从充满抄写错误的手稿中提出可靠的文本，而史家总是集中精力于他的叙述方式，而不注意所叙述内容的实质。历史作为一种较特殊的文学活动而区别于语言学。历史家必须述说真实的东西，这当然是得到承认的；但曲解或估计不足的个别的事情也得到了公认，并没有人认为史家应该从事细节研究。史家的工作是根据受到确认的编年史和年代记作出解释。史家虽然不会不加批判地信奉这些东西，但也很少求助于公共档案去核查。人文主义史学把历史看成道德和政治教育的一种方式，认为没有必要仿照经院哲学家的方式，对生命的"目的"作无效而琐碎的分析；栩栩如生地描绘罗马人的伟大，比起不可捉摸的关于"辩证法"的争论，对正义的行为是更强有力的促进。可是，如果说这些方法在培育罗马人的爱国精神中曾经得到引人注目的成功，当它们应用于15世纪意大利城市国家时，却没有得到同样的成功。

罗马史家的风格和内容，对人文主义者的统治竟达到这样的地步，以至语言学家们的批判成果对历史写作只能产生间接的影响。在实践上，"学问"和"历史"之间的区别已经确立，这种区分一直持续到18世纪。比如在17世纪时，对学问作出最大贡献的是文物研究者，而不是史家。史家虽然声称忠实于往事，但他们自己发觉，他们受到了古典模式的连累，这些模式华丽的文风和严格的结构必然会歪曲所述事件的真相。甚至马基雅弗利和培根在其理论著作中虽然提倡现实主义和客观性，但在他们纯粹的历史著作中，主要还是遵照着传统的文学体的要求。

向这种盛行的正统观念挑战，来自一种怀疑的观点，即认为历史可能是一种最不可靠的教育。如把历史设想为"通过榜样来

教育的道德哲学”，那就要放弃自吹自擂，声称它是描述实际发生过的事情；如果使用想象的例子，道德的故事可能更为有效。从这一观点看，史家只是用一种蹩脚的方式，在做着诗人们干得很漂亮的事情。如果史家宣称，精确地刻画往事是他的说教功能的特征，他就会受到攻击，说他的描写是把事件过程理想化，而不是叙述。卑鄙的冲突及受挫的善意，不能仅仅因为它们没有与史家的道德理想相一致，就把这些事情的细节删掉。简言之，历史可以是真实的，也可以是教诲性的，但不能集两者于一身。

在能够把历史作为一种知识形式与文学、修辞等区分开来以前，它需要有一种新的理由和认识论的基础。语言学已经显示了对往事的兴趣，意识到在解释不同种类的证据中的困难。为迎接怀疑论者的挑战。有必要确立历史理论的性质，使实践者明显地看到它的意义。由于历史是从修辞、文学发展而来的，它在理论上与政治哲学、自然哲学、法理学有紧密联系，并且在后来的某些阐述中，声称它是一门由其所特具的各种假定和方法构成的学科。文艺复兴以来的历史思想史，就是这些刻画历史实践的特有的（并必不可免地有争论的）特征的历史。

二、历史和政治

文艺复兴人文主义基本上是作为一个文学运动开始的。一些著作的古典文本被辛勤的僧侣保存下来，但在文风和内容上却错误百出。人文主义者把罗马帝国的奥古斯都时代看成决定他们评价所有文学作品的模式，他们企图使这些文本恢复它们在“黄金时代”* 具有的装束，并把文理不通的拉丁语清洗一番，这些文法错误在中世纪时已逐渐破坏了拉丁语的纯洁性。

但这种奉承古代的做法也使他们的历史观蒙上不切实际的色彩。人文主义的历史无论理论上或实践上都刻意模仿在某个时期中所流行的方法，这个时期被认为代表了文化成就的最高点。亚里士多德在《诗学》中曾概述了历史的目的（该书认为历史是一种教育资料。它类似诗歌，因为它专注于实际发生过的事情，发挥范围更受限制。西塞罗在《论演说家》中也对历史的目的作过总结（该书强调公共生活的尊严，这种尊严指定了适于历史家活动的领域）。历史被设想为修辞学的一门精细的分支，用容易让人吸收的方法，反复灌输道德哲学的准则。于是，至少在15世纪初的文艺复兴人文主义第一阶段，“公德”和“私德”没有区别。道德哲学指导着任何生活领域里的行为；它下临于历史，是为了显示它的

---

* 奥古斯都·屋大维（公元前27—公元14年）罗马帝国皇帝，一般把公元前后几十年期间称为罗马帝国的黄金时代，并往往以他的名字来称呼。——译注

教训能够应用于具体的例子。

尽管人文主义者与中世纪思想家共享着永恒的价值观，但他们把人看成这些价值的创造者，表现出自己的特色。以前把道德等同于上帝的神授秩序，现在则认为它与人们为了过"好生活"而设计出来的制度和风尚是相联系的。由于意大利受过教育的人越来越多地卷入其所在城市中政府的活动，对历史的兴趣在15世纪时便活跃起来。文艺上的人文主义变成更广泛的市民的人文主义。

在佛罗伦萨，人们期望秘书厅*的官员们写的历史，能够为该城市及其所主张的原则辩护。这些官员中最有名的是莱奥纳尔多·布鲁尼，他的《佛罗伦萨人民史》于1415年开始写作，到1444年他死时仍未完成；但萨卢塔蒂和波焦也写出了著名的歌颂文章，赞美佛罗伦萨的自由，反对威胁这个城市的各种暴君。每人都使用了源于西塞罗的关于自由的概念；同时在历史的结构上，他们追随罗马的伟大的史家们。萨卢斯特、李维特别受到高度推崇。任何偏离他们做法的方法都被认为是趣味粗俗的表现。唯一认为值得包含在历史之内的事物，是那些涉及公共生活行为的问题。因为人文主义史家主要关心的，总是加强他自己所属政府的"力量"**，所以他们的重点始终放在对已接受的说法进行解释，而不是放在详尽地使用文献上。于是，史家习惯于信奉有声誉的编年史的细节（在佛罗伦萨人中维拉尼很受欢迎），按照受宠爱的罗马史家所奉行的宗旨，着手重新讲述故事。为了核对个别细节，也可能在不同的编年史之间作些比较；某些人文主义者（著名的有

---

* 秘书厅指当时佛罗伦萨政府的工作机构。——译注

** 原文为意大利文。——译注

布鲁尼）会根据易于理解的文献检查这些编年史家的说法（特别是最近的事件），但没有人试图详尽无遗地描写一个城市的命运。只有公共生活的伟大场合才得到报道，以便在公民大众中培育爱国精神。每一事件都以因袭时尚的形式来表达，人物研究和"模特儿"的演说穿插其中，说明所记叙的事件。如对一项具体政策的争论，可能用争论双方领袖的演说来描述。这常常提供了事件积极参与者是什么动机和意图的答案，同时使读者能够考虑所提论点的正确性。同样，描写一场战争的预兆，常常由领袖们对其军队的演讲所组成，为读者叙说引起战争的情由和战争的目的、手段，以证明战争的正义性。这类演说是杜撰的；但这与人文主义者不相干。因为他们不是只把自己的工作看成详情的记载（这类记载可以在受鄙视的中世纪编年史上看到），而是作为对往事的一种解释，这些往事有可能引导当前的行为。一部人文主义的历史，必须以令人欢愉的文学方式把见识与教诲结合起来；正是这种对文风全神贯注的做法，才使历史与作为它的资料的编年史或评述区别开来。

历史是国务活动家的一种教育材料，这种必要性是它从修辞学中分化成独立的一门学科的重要因素。人文主义的历史表现为对事务管理进行某种理想化、风格化的叙述。人文主义史家为打算成为君主的人提供国务活动中反复无常的文献证据，敦促他毫无异义地遵从私德的准则。一当公德和私德的均衡受到扰乱时，这一历史写作模式的"存在理由"* 就引起了人们的怀疑。

环境的力量孕育着对此重新评价。1494年法国人侵意大利，在这个半岛的历史上标出了一条分界线。意大利的城市国家虽然对

---

* 原文为法文。——译注

外国统治者侵犯他们十分熟悉，但在此以前的类似侵犯结果都是一种暂时的扰乱，未能颠覆文艺复兴外交的微妙平衡。现在，意大利成了来自阿尔卑斯山以外的外交赌博的一份抵押品。比如，查理五世和法朗西斯一世的角逐，使双方卷入一系列意大利战争，这些战争与意大利政治毫无关系。传统的人文主义者把特定政治发展的责任，归于个别领袖的好意或恶意。

到1520年代，人们认识到"命运"* 对政治的成功几乎与"美德"** 有着同样重要的意义。文艺复兴修辞学传统中西塞罗式的各个假定描绘了这样一个世界，在那里，政治行动导源于善的理智；对幸福和成功的最大障碍是恶的意志，实现特定目标的最有效的方法是遵循因袭的道德信条。不管这是否准确地刻划了高贵者洛伦佐时期和阿拉贡的斐迪南时期*** 的政治（这时的外交看来好象是一种根据固定的套语而发生的细腻的变化，这些套语始终能够经受理性的分析），在同时代人看来，16世纪最初几十年的经历使布鲁尼、萨卢塔蒂和波焦的高尚历史成为过时的了。

如果人们要理解政治行为，要从事历史探究，他们仍然觉得受到旧传统的强制。但在他们的历史记叙中，他们不再遵守旧人文主义的体面的标准。特别是，如果历史要维护它"通过实例讲授道德哲学"的作用，它就必须更为精细，更为准确。人们不是自己命运的唯一主宰，政治家们也不能仅仅因为某项政策符合自己的理想而随便加以采用。任何外交约定都包含一系列复杂的意向、野心、希望、恐惧的相互关系，几乎没有给人的主动性留下

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为意大利文。——译注

*** 前者1469—1492年间统治佛罗伦萨，后者1458—1494年间统治那不勒斯。——译注

什么余地。意大利各政府特别意识到，他们的政治命运从属于各大国间的争吵所产生的狂想。

但这不是说政治家在改善他们的国家组织的处境中不能有所作为。内容充实的历史分析会揭示控制权力平衡的方法。一个通晓过去类似局面的政治家，会更容易估计限制了他的活动范围，正在斗争着的各派势力。历史必须讲授的最重要的教训，是人的行动从属于环境的强制。道德（或政治）哲学的箴言不能在学了后就立即应用，因为应用与否要依赖一系列事件间相互关联的情况，某些行动方针是否得体并不取决于是否符合道德原则。政治行为只能根据历史来评价，但历史写作应该根据治国方略的实践，而不是根据西塞罗式的修辞学规则。

这种政治实践在历史上反映的结果是产生了新的文体。这方面最有名的代表是马基雅弗利。马基雅弗利所有重要的历史和理论著作，都写于1512年他被排斥于官场以后，这是随着梅迪奇恢复统治而发生的。因此，他的著名的现实主义大量吸收自他的外交和政治经历。他把文学活动看成实际介入国家事务的一种替代手段。他的著作中浸透着对谈判和阴谋的激情，浸透着一种确信：当一个政治家面临国内外敌人危险的、无法预言的反对而企图寻求对策时，有条理地思考历史教训会使他获得启示。

马基雅弗利压倒一切的关注对象，是如何影响事态的进行。他虽然曾是共和国制度的忠诚支持者（而且他终生保持了共和国的理想），但对他写的曾为后世视为赞赏暴君的那本小册子，他认为与自己的理想并没有什么不一致的地方。在《君主论》（初稿完成于1514年）中，他的“目的是写一些东西，即对于那些通晓它的人是有用的东西”①。不应该不顾实际情况的考虑而提供政治忠告。如果君王的好心竟然导致自己的国家毁灭于肆无忌惮的反

对派之手，那么，这可能是热心于教育意义的史家没有全神贯注于国务中实际使用的习惯准则上，而是放在其言比其行更值得赞赏的法典上。史家不应该长篇大论地叙述西塞罗或基督教的传统美德，而是应该“最好论述一下事物在实际上的真实情况，而不是论述事实的想象方面”②。作为政治行为的向导的人文主义者和教父们一样，都受到了谴责，因为他们按照个人道德的观念来构思自己的忠告。自我意识反映在政治实践上，给马基雅弗利的启示是一个不属于道德范围的世界，这个世界看起来为它本身的逻辑所支配，其结果必然是任何人都可以向君主建议采用不择手段的方法，不过个别公民如果使用这些手段，则会受正义的谴责。

马基雅弗利意识到他对公德和私德的区分有一种悖论的外观；在《君主论》中，他利用了他建议中所明显含有的丑恶可耻的性质，把因袭的道德与政治上的现实主义加以对照。这样他认识到：“任何人都认为，君主守信，立身行事，不使用诡计，而是一贯正直，这是多么值得赞美啊”；但因为政治统治危险的、不确定的性质，“所以，当遵守信义反而对自己不利的时候，或者原来使自己作出诺言的理由现在不复存在的时候，一位英明的统治者绝不能够，也不应当遵守信义。”③

总之，在马基雅弗利看来，任何提出行为模式的政治的或历史的理论，只要它建立在抽象的理想之上，就是犯了把道德的考虑与实用的考虑混淆起来的错误。

许多人曾经幻想那些从来没有人见过或者知道在实际上存在过的共和国和君主国。可是人们实际上怎样生活同人应当怎样生活，其距离是如此之大，以至一个人要是为了应该怎样办而把实际上是怎么回事置诸脑后，那

么他不但不能保存自己，反而会导致自我毁灭。因为一个人如果在一切事情上都想发誓以善良自持，那么，他厕身于许多不善良的人当中定会遭到毁灭。所以，一个君主如要保持自己的地位，就必须知道怎样做不良好的事情，并且必须知道视情况的需要与否使用这一手或者不使用这一手。④

政治家变得完全依赖于史家了。在实施政策时，他必须按自己所发现的实情来认识人和环境。由于他面临的是人类天生本性的堕落*，所以，即使他说服了人们，说他们的私人利益与他自己的利益是一致的，他也只能够期望激励人们为他的事业而行动。唯一可用来评价他的行动的标准应当是实效。过去，各种政策就是由于这样办才达到了既定的目的。史家的作用应是提供大量不同政策及其结果的实例，有识别力的君主可从中甄选那些对他最合适的东西。

如果马基雅弗利的方法是有效的，那么，留下来的问题是如何把成功的治国方略的例子，以它们能取得的最大的实践效果的方式描述出来。马基雅弗利与早期人文主义者一样，对罗马共和国时代的公共精神十分赞赏。但他认识到，采取那些在某种更为适宜的环境中演化而来的风尚和制度，在实践上存在着严峻的障碍。然而，尽管有明显的悲观主义，马基雅弗利的思想仍然是乐观主义的，他从未摒弃在罗马模式上实现政治复兴的理想。传统的人文主义者曾满足于赞扬古代；如果历史的沉思具有任何政治上的

* 这里借用了基督教的"原罪"说，其意是说政治家不应依靠抽象的理想，而应基于实情来处理国务。——译注

用场，所需要的则是彻底认识这一途径：在公民中创造一种不变的、有利于为公共利益而行动的气质，使制度和政策互相加强。古代罗马时曾达到了这种和谐。既然人类本质是同样的，任何政体都永远有使其复现的可能性。在马基雅弗利看来，人类的行为完全象行星的运动一样，受自然法则的支配。因此，靠周密地注意罗马人的制度的粘结力，就会发现永恒的政治规律。

这里是自1494年以来折磨着意大利政治的恶性循环中逃逸出来的一种方法。它代表了马基雅弗利在《论李维》中的主张，开辟"迄今还未有人走过的一条新的道路"[5]。马基雅弗利在政治引退时期，选择了评注李维《罗马史》前10卷的方式，借此把古代的事变与近代的相比较，阐明当前实际存在的政治障碍。这样，他总是问自己，例如公民之间某种程度的不和，是不是一个政体有力量或软弱的标志。从贵族和平民之间的冲突看，他的结论是，产生冲突的制度保证了罗马人的自由。关于是否"金钱是战争的砥柱"这一莫衷一是的问题，他习惯地把罗马人的成功与围绕着文艺复兴时期那些战争的耻辱和失败相比较，前者得自依靠土著士兵，后者是引入雇佣兵的结果[6]。这是他自任佛罗伦萨市政府部长*之日起，就一直持有的立场。他竟然用罗马的例子证实他的观点，这是他的历史方法的特征。

但是，如果把通过罗马史中有关段落得出的教训等同于严格地以经验为依据的确证，就会误解马基雅弗利。马基雅弗利对历史的使用始终是有选择性的。与其说他把政治法则建立在归纳概括

* 马基雅弗利（1469—1527年）约在1495—1496年间开始在佛罗伦萨政府里担任助理员，1498年6月被任命为市政府第二秘书厅秘书长，该年7月任"十人委员会"秘书，在最高行政机关——执政团领导下负责办理外交、军政事务。这里"部长"也可译为"秘书"。——译注

的基础上，不如说建立在逐一说明他的政治理论的详尽涵义的基础上。《讲演录》是在许多教训激发下写出来的。马基雅弗利视这些教训为治国之道的自明之理。从这些讲演本身来看，它们几乎都是一些常识，即一些可能曾充斥着文艺复兴时期外交官笔记本的老生常谈。[3]但连同叙事史一起，它们却提供了一个新的洞察范围，在对事件不加渲染地叙述时，就可能对这个范围视而不见。《讲演录》的重要性不在于精心创制了一种新的历史写作风格，而在于对历史的使用，在随后的政治思考中，历史得到了重视。外交和国内事务处置不当，使意大利陷入完全依赖大国权力的状况。马基雅弗利认为。其原因是“缺乏专门赏识历史的能力，人民没有认识到他们所读的东西的意义，没有体验到它包含着的精致微妙之处”⑦。如果把时事的经验与古代的知识结合起来，用于提取过去反复出现的政治教训的精华，平衡就会恢复。按这种看法，所有的历史都应当是对当前事件的一种注解，政治才智应当是对古代实例缜密周详地思虑的结果。

评注古典作家是一种传统的文学形式，用来详尽阐述一整套思想观念，如“关于政权的创建”* 的研究确实属于传统的政治理论的“体裁”* *。马基雅弗利的创造性不在于他的方法，(如他所称的），而在于精妙地分析了政治改革中发挥能力的机会。一个政治家的见解严格地受到“命运”* * * 和“必然性”* * * * 的限制，但在这些力量面前，他自己的“力量”* * * * * 不是无能为力

---

* 原文为拉丁文。——译注

* * 原文为法文。——译注

* * * 原文为拉丁文。——译注

* * * * 原文为意大利文。——译注

* * * * * 原文为意大利文。——译注

1179219

的。他可以选择恰当的时机采取决定性的行动，或者密切注视事件的进展，或者（如果他是异想天开的政治理论的愚弄对象）追求一种与现实背道而驰的空想，由于政治行动受特定背景的强制，后一种选择是导致灾难的处方。至于前两种选择，马基雅弗利虽然承认存在着这样的情况，即小心谨慎将会证明是成功的办法，但他坚信："迅猛胜于小心谨慎，因为命运之神是一个女子，你想要压倒她，就必须打她，冲击她。"⑥可是，作为最后一着，"命运"* 也会随心所欲地行事，而"只有命运和政策相一致⑨时，人们才能成功。

《君主论》和《讲演录》的宝贵之处，包含在马基雅弗利对其所选的历史范例里各派力量对事态影响的见解中。但是，在他最煞费苦心的历史著作《佛罗伦萨史》中，马基雅弗利发现人文主义的史学结构对他的政治洞察力是一种不可靠的媒介。与传统的人文主义历史一样，这本著作得到官方的垂青，是1520年受教皇立奥十世委托而写。马基雅弗利意识到他对伟大的先行者布鲁尼、波焦欠有债务，于是除了人文主义史学已经关心的"佛罗伦萨人与外国君主们的战争"外，他谋求的不是模仿他们，而是集中注意力于"内乱和内部的敌对行动"。⑩在对支配着佛罗伦萨政治的一系列派别斗争的叙述中，他显然是个敏锐的政治评论员。这是马基雅弗利的特色。他竟然赞赏这种制度的"力量"** 认为它使这座城市能够经受这样的纷争。但承担写作一本佛罗伦萨史，从早期写到他所生活的时代，这意味着不可能简单地选择特定的事件，详尽地考虑并详尽地论述政治教训，这些教训是对那些事件仔细

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为意大利文。——译注

研究后才可能认识到的。当材料合适时，他就能够用格言使自己的叙述充满生气。如，1342年雅典公爵取得最高权力，表明力图靠根除派系来维护自由是愚蠢的。在这种或那种外衣下，始终有"命运"* 等待着通过突然变化，把甚至最深谋远虑的领袖拖入陷阱。在那些讲演的某些篇章中，对在特定情况下遴选出来的事件，马基雅弗利能够展开透彻的分析，这是我们读一下他的理论著作就会看到的。可是，《佛罗伦萨史》缺乏作者持久不懈、热情奔放的兴趣。许多情节含糊其辞，因为这一切不能为理论的沉思提供托词；同时这是一部受梅迪奇委托的著作，要略去家族忌讳就不可能泄露出政治阴谋的全部细节，结果写成了一本结构多变的著作。马基雅弗利未能如他在前言里所允诺的要密切注视内部的事务，而是注意他所感兴趣的，与建立和维护国家制度有关的题材。历史和政治理论的综合这一使《君主论》和《讲演录》得以著名的特点，没有在《佛罗伦萨史》中坚持下来，它是按人文主义的原则构思而成的。它与在它以前的史书的不同之处，是它的现实主义和愤世嫉俗的态度，但他没有履行《讲演录》中为历史著作规定的要求：为君主和人民提供事实上的教训。正是把古代杰出的政治艺术与近代的政治无能进行比较，才使这些理论著作有了力量。这里，历史披上了由谬误组成的喜剧的外衣，有牺牲品而没有历史的代表，也没有清晰的评判标准。马基雅弗利也没有时间完成这部著作。该书的 8 卷本是1525年前写成的，一直写到高贵者洛伦佐1492年死去为止，但到1527年马基雅弗利去世前，他一个字也未继续写下去。

马基雅弗利的政治理论中存而未决的问题（这是他不可能在

* 原文为拉丁文。——译注

《佛罗伦萨史》中解释清楚的），是在说明一个历史过程时，原则和实例该明确地扮演什么角色。对说教的历史理论来说，这是一个中心问题。早期文艺复兴人文主义者以他们的西塞罗式的道德假定和马基雅弗利以他的深思熟虑的准则各自设想，历史教训可以用抽象的方式提炼和展示出来。历史的存在是为了讲授道德和政治的智慧，传播思想，这些思想既是参照非历史的标准也是公认的真理。但马基雅弗利通过研究各种关系对政治行动的限制，对于把历史看成指引当前行为这一说法的正确性表示怀疑。在世界事务中，如果成功依赖于对环境的详尽了解，那么，当从一种特定情况中提炼出来的规则应用于另一种情况时，会变得毫无意义，这完全是可能的。

这个问题正好是马基雅弗利的同时代人弗朗切斯科·圭恰迪尼的问题。在写于 1530 年的《对马基雅弗利的〈讲演录〉的思考》中，圭恰迪尼批评了马基雅弗利使用历史实例图解抽象理论的偏好。马基雅弗利的方法是预先假定：共和国的罗马是永恒的政治标准，与之相对照才能恰当地评价当代意大利的衰微。但在圭恰迪尼看来，罗马曾在极其不同的环境中繁荣起来，依靠从古代采选来的教训期望16世纪早期的意大利达到政治复兴，这是乌托邦。历史的局面不能以这种方式来比较，因为把规则从其背景中孤立出来是一件蠢事。在马基雅弗利的历史观中，政治家面对着轮廓鲜明的取舍对象；圭恰迪尼认为，一种历史局面由极其多种多样的因素组成，只有对各种力量的平衡作详尽无遗的叙述才有助于作出结论，并使其容易为人所理解。

圭恰迪尼纪念碑式的著作《意大利史》始作于 1537 年，直到1540年去世时尚未完成。这部著作不是明白地表述理论观点，而企图靠周详地叙事体现出政治洞察力。他直率地抛弃了人文主义者

把古代理想化的观念，以及与之在一起的史学上的样板理论。他的注意力集中在1490—1534年间，其程度远远超过传统的人文主义史学，但他的视野包括了欧洲外交的全部范围。1494年法国入侵标志着所有意大利国家财富上无法弥补的衰退。意大利从经济、文化上的显赫和政治上的稳定局面，下降到了外交平衡中的一块平衡物的地位。她的命运依赖于法国、西班牙、哈布斯堡家族、英格兰的反复无常的行为。她不再是她自己命运的主人，要她的政治家维护已经滑离了她所掌握的主动精神，是不切实际的。在《意大利史》中，圭恰迪尼说话的口吻好象他是担任过重要政治职务的人，他认识到试图重新创造设想中的黄金时代的局面是无法实现的。理解16世纪最初几十年意大利的政治，必须包括一个复杂的关系网，这张网使意大利处于毫无能力的地位。"命运"* 弥漫于一切之中；同时，那里有恶棍，如洛多维科·斯福尔扎、教皇亚历山大六世和威尼斯的元老院，那里就没有"美德"** 活动的余地。⑬

但圭恰迪尼的《意大利史》的方法和目的偏离了他的人文主义的前辈。人文主义者的叙述总是根据有声誉的编年史的细节，而圭恰迪尼则广泛地提到了档案资料（除了富有家族的档案外，还包括佛罗伦萨政府的各种官方文件）。他有区别地使用同时代的权威典籍，对马基雅弗利的《佛罗伦萨史》特别小心翼翼，因为该书的事实根据不可靠。因此，与近代史学的学术标准相比，即使他对史料的使用仍是粗糙的有选择性的，但他的探讨代表了人文主义者的方法在研究手段上的进展。

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为意大利文。——译注

根据对待原始资料的批判态度的发展来评价圭恰迪尼，可能是错误的。在这方面，如瓦拉这样的语言学家已远远超过了他。圭恰迪尼的重要作用在于解释的水平，在于他的洞察力和经验对他在外交和行政管理生涯期间的政治发展施加了影响。他利用并扩展了佛罗伦萨历史传统中增长着的现实主义。他的"剧中人"*是些目光短浅的利己主义者，他们以损害对形势作出合乎逻辑的、理性的判断为代价，明显地追求自己的利益。对人的功利主义的眼光是15世纪晚期历史和政治著作的共有特征。如他的前辈们一样，圭恰迪尼批判这些人的行为主要是没有成功，而不是道德败坏。他的现实主义导致了宿命论，这对早期人文主义史学著作来说是陌生的东西。但他的《意大利史》中仍保留了人文主义方法和设想的印记。他继续使用一组组精心推敲的发言，说明斗争双方党派的动机和意图；他非常有效地利用了传统的人物研究，把它插入领袖人物死后的叙述中。在文艺复兴比较乐观的时期，这些方法用来强调道德的、政治的教训；而圭恰迪尼却用它们来说明在"命运"**的敌视面前，希望、抱负、历代领袖人物的计划是枉费心机的。这里能够得到某种智慧，但流行的"动机"***屈从于人间事务的变幻无常，而不是任何把历史基础训练看成俗世成功的关键的观念。

但是，并不能认为马基雅弗利和圭恰迪尼的历史观最终解决了政治和道德的紧张关系。16世纪时，几乎没有什么思想家(甚至包括那些曾受到马基雅弗利决定性影响的人，如博丹和培根)能承认，判断政治行为的价值，必须严格地看它是否属于为达到目的必不

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

*** 原文为法文。——译注

可少的、法律认可的手段。在意大利。马基雅弗利对政治学的纯粹世俗的系统阐述，统治着反宗教改革的思想。但他明确否定道德语言与政治讨论的关系，并恫吓着基督教传统的主流。在反宗教改革的政治中，没有任何东西表明马基雅弗利曾低估了政治家对小规模扩张和自我欺骗的能力。但对路德派、特别是加尔文派的猛烈攻击，迫使反宗教改革的领导人在辩论中使用道德的和宗教的措词，这些辩论通常认为具有政治的、王朝的性质。马基雅弗利曾谋求在论述的各种方式之间作出理论上的区别，同时代人发现这是互相结合的。对意大利反宗教改革的政治理论家来说，"国家利益"* 是有某种问题的，但不是错误的概念。他们企图在公德和私德之间建立"和睦关系"**，在这一点上，他们的现实主义可能超过了马基雅弗利的现实主义。他们认识到求助于想象的黄金时代是无益的。理想的基督教世界对他们来说，就象罗马共和国对圭恰迪尼一样，没有什么吸引力。他们认为，"国家利益"*** 在历史的背景中构成了一个现实问题。他们承认，对公共事务的理解依赖于对形势的认识，但他们拒绝使一系列有关细节受制于对人的过分悲观的看法的需要。

对古典历史家的反思，作为政治论说的一种诱因继续存在，但方式改变了。占据着早期人文主义者的历史思想的李维和萨卢斯特让位给塔西陀。在16和17世纪的意大利，塔西陀享有很高声

---

* 原文为意大利文。"国家利益"是16世纪下半叶在法国和意大利出现的一种政治理论。它把国家的统一、繁荣看得高于一切，认为为此可以不择手段。在法国，这一理论是胡格诺战争的产物，其代表是政治家派，这个派别主张宗教斗争要从属于加强王权的需要，是后来欧洲第一个宣布宗教容忍的敕令《南特敕》令的思想基础。——译注

** 原文为法文。——译注

*** 原文为意大利文。——译注

望。1580年后，评注塔西陀的著作已成为政治理论惯常的“体裁”* 。确实，正是通过塔西陀，反宗教改革的理论家千方百计试图解决马基雅弗利在政治和道德之间令人讨厌的划分。如希皮奥内·阿米拉托在1594年出版了《论塔西陀》，他使用了马基雅弗利《论李维》的方式，考虑了在各个国家之间现存权力关系的形势下，一个意大利统治者所能采取的恰如其分的行动过程。但与其说阿米拉托从他的历史观察中寻求归纳的概括，不如说他满足于一种政治的评价，这种评价把深思熟虑的传统道德原则和宗教常识并列在一起。当他转向正式的历史写作时，他遵循着传统的人文主义戒律。他的《佛罗伦萨史》是有意识地仿效他的先辈而写成的。按公认的古典模式，这部历史追溯了该城从开端到1434年的命运。即使布鲁尼、马基雅弗利、圭恰迪尼得到了赞美，但渗透于他们历史著作中的理论兴趣却消失了。老一套的表达方式没有对记事作透彻的分析或说明；各个片断的记述虽然是博学的，但对这个城市来说，它们只是偶然的纪念物，不是为统治者提供教诲的史料。乔瓦尼·博泰罗是“国家利益”** 论者最有影响的人。他1589年写的论文《国家利益》成为反宗教改革各宫廷通用的手册。“国家利益”*** 在博泰罗手中是对政治可能性的一种现实主义的估价，这种可能性在任何时期都向统治者敞开大门。在承认教会的世俗权力时，他发出警告，反对政治冒险，因为这会颠覆欧洲不稳定的“现状”****，而且在倾覆过程中会削弱教会力量。这样，他希望把被马基雅弗利分开的东西粘结起来。政治和宗教的义务，不再看成是与处于左右为难中的道德相对立的极端，而是作为事件本源的组成部分。

---

* 原文为法文。——译注

** *** 原文皆为意大利文。——译注

**** 原文为拉丁文。——译注

这不过是一种不自在的妥协。在特拉亚诺·博卡利尼的著作中，他以玩世不恭的态度承认了大量事件的表面价值。1678年他死后出版的《政治平衡》一书的片断，形式上是评注塔西陀，实质上是对古代罗马和教皇国的公共生活现象的一系列见解，为人们揭示了一个腐化、堕落的世界，其中行动总是为微小的利益所驱使。尽管马基雅弗利能够给同时代人提供一个时代的模式，那时，公共美德支配着政治生活，博卡里尼却看到，只有统治者的个人利益才是政治行动的主要动力。理解政治的唯一途径是采取塔西陀的方法，一个人必须使自己沉浸在政治阴谋的细节中，才能思索使政治行动易于理解的那些原因。政治只有在进行历史的探询后才能理解，要求把理论建立在纯粹理性的基础上，等于容忍纯粹的幻想。

这些反宗教改革的理论家，不是单纯地把更深刻得多的愤世嫉俗的现实主义用来反击马基雅弗利的现实主义。他们接受了他的主张：按世界的本来面目来研究它。但在这个过程中，他们重新发现了传统在理解政治生活中的重要性。天主教会权力的恢复无疑是这种发展的重要因素。阿米拉托，特别是博泰罗，看到没有必要力促剧烈地改变事务的管理方式。教会提供了道德的结构，所有有利于公共利益的行为都发生其中。所以，人们不需要赋有超历史的美德的君王按照道德和政治的设想实现根本的变革。现实的世界不仅提供了他们沉思的出发点，而且也使人们认识到，这个世界也规定了他们研究的道德的目的。所以，他们的历史见解使古代罗马的美德与近代的堕落之间的对比变得十分冗长，这种对比正是马基雅弗利的思想特色。博卡里尼和圭恰迪尼从纯粹的世俗考虑中得出了同样的结论。结果是产生了一种探讨方式，使得对事物的理解除了求之于事物本身外，不求助于任何其他标准。

三、历史和人的科学

文艺复兴时期对史学性质的讨论是按以下原则进行的：对往事的研究是为了贮存多种道德和政治的准则，以指导当前的行为。当感到需要为历史知识辩护以反对其他探究方式的主张时，它所依据的是简单明了这一点；有了这一点，历史便能完成说教的作用。在英国，阿米欧为普卢塔克的《传记集》法文版（诺思1579年翻译）写的前言对这种观点作了经典性的系统阐述：在这里，历史获得了“某种规律和教诲的外观，它用过去的范例教导我们判断当前的事情，并预见未来，以便我们可以知道喜爱什么，追求什么，厌恶什么，避开什么。”① 传统上曾经是道德哲学家的工作交给了史家。这是“由于历史范例比理性的论点或证据，或它们刻板的戒律，更有感动人和教育人的力量；因为这些范例正是我们行动的形态，并伴随着所有的情况。”②

可是，当意大利人文主义者确定了公德和私德的区分，同样的论点便不再适用于为史家的职能提供论据。腓利普·西德尼爵士攻击道：“历史，为这个荒谬的世界真理所迷惑，是无数出于善行的恐怖，是对肆无忌惮的丑恶行为的鼓励。”③ 既然历史的发展，不总是好人兴旺，坏人遭受污辱和折磨，史家满可以为自己发现充足的材料，说明那些不顾传统道德的人们却过着幸福的尘世生活。当然，还给史家留下一种工作，即谆谆教诲小心谨慎的箴言。但是，如果承认这种重点的转移，论说的方式必然随着放弃道德

上的教诲，而倾向于详细描述构成各种思虑和行动的背景的环境和机会。简言之，通过对这个世界上的人们在交往中实际遇到的事情展开精确地描述，而不是描写一整套理想的处理措施、理想的实践或人物，并把这些作为一个模式服务于他们所主张的道德改良。这样，历史可以讲授"力量"*，和谨慎，但不是讲授道德和美德。

这是《历史学》(一本16世纪时到处流传的关于历史方法的小册子)里的常识：历史的效用在于其准确性的功能。在英国，最早出现这样的说法是托马斯·布仑德维尔的《写作和阅读历史的可靠程序和方法》，这是对晚期意大利人文主义者帕特里齐和阿孔齐奥的著作片断的翻译和释义。在布仑德维尔看来，史家的责任是"如实叙述事件，既不增加，也不减少，一丝一毫也不偏离真实"。④这样他必然主张，人文主义史家所喜爱的方法(指插入设计出某些演说来解释时事，或阐明一个有代表性的动机或观点)是不恰当的；因为历史是通过对实际情况进行确确实实的考查而自成为一种知识方式的。但布仑德维尔仍认为，史家注意力必须集中在伟人或坏人的行动上，把他们当作信奉或避开的模特儿。可是在这种行善得到酬报，行恶得到惩罚的符合天意的结构中，不需要史家为强调道德教训而在自己的记叙中添枝加叶。确实，如果历史依附于上帝显示在这个世界中的秩序，它只可能是一个成功的道德教师。自然事件和人类行为构成了宏伟的宇宙布局**

---

* 原文为意大利文。——译注

** 中世纪后期，一些思想家(主要在英国)企图把理性与信仰调和起来，提出了"自然神学"或"自然宗教"，即强调只有通过人类理性才能得到关于上帝的知识。它有两个基本论点：一是"舆论一致"，认为上帝必须存在，因为他到处受到崇拜；另一是认为宇宙的布局意味着上帝的存在，是上帝预先构造的结果，正如同钟表意味着钟表匠的存在一样。这是西欧思想界非基督教化过程的一个阶段。这些论点是为了保卫基督教而提出来的，但减少了基督教超超自然成份。——译注

的基本成份。历史必须解释人类行为，表明“命运或力量的外部机会”与“内部原因”如何相互起作用，这种“内部原因”使个人对环境的反应区别于他的伙伴们的反应。史家必须描写其对象的自然特征，描写他所受的教育和抚养，描写他的脾性和习惯是通过怎样培养而形成的。理性和欲望是行动的主要动机，在个人与上述偶然事件发生联系时采取了特殊的形式。史家“必须辛勤地观察”它们的结合方式，以便确定“一个人怎样由于他自己的原因为自己设置了陷阱，他的对立面又怎样经历了相反的进程。由于事物的多样性不可穷尽，与他同样的情况是不可能找到的。”⑮

那时，当布仑德维尔坚持神授的、并到处都始终是同样的道德秩序这一观念时，他就认识到对人类行为的解释（区别于对其正当性的评价），依赖于密切地观察细节。这是人们喜欢称之为关于人类本性的所有知识的基础，是预示人类行为在将来会以类似形式显露的唯一根据。17世纪早期英国的历史思想，关心详尽地阐述刚刚出现的解释和评价，以及区分这些在理论上和实践上的含义。结果是既明确地表达了知识根植于纯粹经验的理论，又在更专门化的学者中一丝不苟地注意考察的整个范围，如果他们想保持忠实于证据的话。

弗兰西斯·培根是这种新探讨方法的哲学先决条件的主要缔造者。他的志向是为“伟大的复兴”* 打下基础，即把人类的全部知识包含在一个统一的科学纲领中。按培根的看法，当时流行的经院哲学的研究方法是不适当的，因为它象一个观念的游戏，已失去了操纵或解释人类本性和行为的实际联系。它没有说明“人的思想和事物本质之间的交流”，而这是科学进步的唯一可靠的基础。

---

* 原文为拉丁文。——译注

所以，"我们在探究本质时所使用的人类理性的整个结构，是通过乱七八糟的堆积建立起来的，象某种没有基础的华丽建筑物一样。"⑥ 培根希望有一种严格归纳的方法，为从实例中引出总的结论制订了清晰明白的规则，为漫不经心的观察者详细指明了败坏他们探究的那些陷阱。这不是别的，正是"按一个较好的计划重新解决所有问题，开始全面重建科学、艺术和人类所有的知识，把它们放在合适的基础上。"⑦

培根认识到，他的纲领的范围已远远超出任何个人的能力。在他自己的著作中，他仅能提供少数几个如何着手的例子。培根即使缺少具有重大价值的科学成就，他也有理由得到我们的重视。因为他最详尽地进行了关于方法问题的讨论，他认为这种方法会保证一个殷实昌盛的将来，它将建立在生活的所有领域都是由工业技术联系的、科学的基础上。在《广学论》中，他草拟了一副知识的略图，描画了各学科的现状，暗示出如果人们采纳了他介绍的方法，则可指望从这些学科中得到哪些东西。1623年，该书的拉丁文新版本更详细地论述了同一主题。在1620年，他以语录的方式思考了归纳逻辑，这些包含在《新工具》的"心灵的镜子"*里。这些著作都以一种有说服力的理论强调有条理的经验的优先地位，给了历史一个特殊的位置。但培根除了把历史与经验等同以外，还对历史实践展开了详细叙述。如其他学科一样，使用适当的方法论准则可以改善历史学。在这方面，我们受惠于他的精品《亨利七世统治时期史》，书中充满了他的总的哲学体系中不加掩饰的方法论方面的告诫。

* 原文为拉丁文，也可译为"心灵的假象。这里大概指《新工具》，第1卷第38节及以后各节。——译注

对培根来说，任何理智的追求，其出发点是一种方法。它可能使大量经验材料变得条理整齐，又不违反它们的内在本质。一个“先验的”* 概念结构会与整个计划的目的相对立，因为只有对证据作初步调查后才能获得知识。经验是任何随之而来的系统知识的基础。谈论一种基于随便联想而产生的偶然印象上的科学是不可能的。“人类理解力最易被同时而陡然打入心中，从而足以充填想象力的一切事物所引动；经此之后，它更假想一切其他事物和那些包围着它的少数事物多少总有些相似，虽然它并不能看出怎样相似”。⑧ 培根把这种曲解经验的倾向归之于“人心的假象”、预先想好的见解，认为人们“自然地”形成向他们自己或其同伴解释他们生活中面临的各种范畴的能力。⑨ 求助于传统、习惯、哲学体系的解释，必然要歪曲经验，因为它所采用的标准对所探讨的事物来说是外在的。认识事物的本质不能不加考察地接受各种概念，它必须产生自被研究材料的性质。这种不可测度的工作要靠建立“自然和实验的历史”来帮助进行，这种“历史”是一些资料、根据这些资料可以“把事例制成表式和排成行列”，随后归纳出“法式”⑩。在《新工具》中，培根试图表明“热的法式”如何可能从它的表式中归纳出来，而不求助于“先验的”** 或难以捉摸的论点。在培根的其他著作中，他写过《绞车史》，作为积累事实为同样的归纳论述提供原料的一个例子。这种自然史是想为新型哲学打下基础。

培根认为，人类知识的全部领域都是他的方法适用的场所。

人们问，我提倡这种方法，是只说自然哲学应当照

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

此进行呢，还是说其他各种学科以及逻辑、伦理学、政治学等也都应当照此进行呢？我回答说，我前面所讲当然是指着所有这些而言的。正如那种以三段论式来统治的普通逻辑不仅被及自然科学而且被及一切科学，同样我这种依归纳法来进行的逻辑也是通贯一切的。⑪

正如他在关于热和其它自然现象中所表明的，关于人类本性他也同样指出，合适的程序是以系统的方式积累经验的细节，而不是从不充分的例子中作出无把握的一般结论。自然史和文明史有同样的形式；关于人类行为的知识仍然“只是整个自然界中的自然哲学的一部分”。⑫

历史与其他形式的知识的区别，在于它关心特定情况中的个人，而不是抽象的概括，在头脑的官能中，它相当于记忆。学问的其他主要组成部份，如诗歌和哲学，相当于想象和理智的官能。由于培根把历史等同于经验，所以他必然会主张：既然历史的特性是为幻想或思考提供原料，所以它对其他学科享有逻辑上的优先地位。自然史领域的探究限于汇编大量的实例。可是文明史，为了关于人的科学虽然它也必须履行这种最初的预备性的任务，却能够根据史家自己所从事的解释纪事的视野，划分成各个种类。“不完整”的历史最接近培根说的自然史。这样，“年代记”被说成是“预备性的历史”，由“纪事”构成。这些纪事“把行动和事件直率地、连续地罗织成篇，不讲动机、假托、开端、场合、评议、演说、和其它行动经过”；或者被说成是“登记”，它既是“编年和年表，又是公共行为的集成，如国王告示、议会政令、司法诉讼、公共演说，政府信函等等，没有贯穿一篇故事的连续性和完整的结构。”⑬这些是“精细的”、解释性的记叙文所使用的资料。“古迹

古物"类似于"历史残迹…象一只遇难船只剩下的桅杆、帆桁一样，那时，虽然对事物的记忆衰微并几乎消失了，但敏锐的、勤奋的人们，靠某种不屈不挠、一丝不苟的努力，能够设法做到…从时间的洪水中发现某些东西。"⑭ 这里，同样是"严格意义上所说的"史家能够使用的素材，但这些素材不符合文人编写历史的标准。这是考证资料的洞察力，而不是老练地使用语言学的技巧，这种考证显现出了"精确的"历史的特色。所以，在论述伟大的事件时，我们不是向修道士或密室里的抄写者寻求指导；因为这个阶层的人热衷于文风，判断贫乏感情偏颇，不是事件实际过程的可靠见证者。只有大臣、大官吏和那些掌握着权柄，通晓政务的艰难和奥秘的人，才能评价这些事情。⑮

于是，在培根看来，史家的工作是阐明治国方策的精细之处，而不是反复灌输道德戒律。他和西德尼认为诗歌作为道德教师可能比历史更灵验，因为它不受实际发生过的事件的限制。他不象布仑德维尔，他感到没有必要坚持这一自相矛盾的话：历史既用文献证明不同模式行为的动机、诱因，也证明在一个具有永恒价值的世界中善的天佑的胜利。渗透在他的观点中的前提，即历史和道德属于界限分明的两种论述范畴，混淆或合并两者各自的领域只会使它们特有的说教作用混乱不堪。对于这一点，意大利人文主义者早就明确表达过了。"…结果是我们在很大程度上受惠于马基雅弗利及同类的其他作家，他们公开地、真诚地宣布并描述了人们应该做什么，不应该做什么"。⑯ 他认为，最正确地解释历史的特有的方法同样源自马基雅弗利。"…马基雅弗利最明智、最贴切地为政治学选用的写作方式，即对历史和实例提出见解或进行论述的方式，在所有方式中最适于处理诸如谈判和混乱场合中反复不定的争论。"⑰ 如果历史教训限于中立观察的范

图，则仍可把它看成"用实例进行的哲学教育"，并且，这种历史的形式必须反映功利的考虑，作为一种值得严肃注意的历史而区别于解释性的历史。"新汲取的，在我们看来是来自个别细节的认识最了解再回到个别细节的途径；论述或讨论伴随着实例进行对实践的贡献，远比实例伴随着论述对实践的贡献大得多。"[18]但不能因此就说，为了详尽阐述所宣布的政治原则，这种"反刍的历史"必须"到处导入政治的思考，从而扰乱叙述"；"因为。虽然每一部有见识的历史都充满着政治教训和告诫，但作者本人不应扮演接生婆的角色。"[19]一部"精确的"历史会反映出作者的远见和经历，然而揭示教训的方式必须紧紧依附于一种时机，即引起考虑政策问题的时机。作为想成为君主或廷臣的人们的准则，历史必须用文献证明不同策略的效验，说明如何提出意见和接受意见的方式，以及怎样才可以把不同的利益平衡起来，使其互相抵销。然而，所有这一切都应处在说明"它过去究竟是怎样的"*这一过程中。但是，只有它避开"关于政权的创建"**之类传统著作中的理想主义风气，才能达到这些目的，因为那些著作在一个神授的世纪秩序中把道德等同于政策。

培根关于解释历史的见解，最贴切地表现在他的《亨利七世统治时期史》一书中。他的叙述不是根据原始资料（他形容这些资料为"历史残迹"的"古迹古物"），而是根据已有的编年史和年代记，他的同时代人想必是熟悉这些东西的。他声称：古代的历史著作"是根据各种特定的纪事、叙述、故事创作而成的，整理这些材料，加以修饰，由此组成一部完整的历史，这是不难的"。[20]培

---

* 原文为德文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

根企图使用同样的方法。他用作基础的是"任何尚过得去的年代记，这些是行动本身的叙述，"加上很容易到手的"充满着劝告、演说和有值得注意的特征"的公共文件。[21] 培根的主要资料来源是普利多尔·维吉尔和霍尔，但培根不同于他们的地方，是企图描写这样一个国王，这个国王的统治方法虽不完美，但却是当时形势的现实反映。尽管霍尔他们用理想化的王权的眼光看待亨利，他却关心于解释(不是辩解)国王性格上的缺点导致了几次作战的失利。培根的解释基本上是一种性格研究，其中渗透着治国艺术的一般原则；任何恭维的企图都会使他的这部书变得毫无用处，无法作为政治教训的资料。在培根看来，这位君王的统治与众不同的特征在某种程度上由其开端的形式所决定。亨利通过兰加斯特家族要求得到王位是模棱两可、争执不休的问题；但对以征服者的姿态或通过来自约克家族的妻子的资格而继承王位，他都感到厌恶。这是一个政治策略问题，对一个"新的首领"* 来说应该是特别尖锐的问题。国家的稳定和继承的合法性对王国的和平和繁荣是必不可少的。培根这部书的主题，就是亨利在其不稳定的开端后致力于创造这些条件的历史。

亨利与约克家族的冒名顶替者兰伯特·西姆奈尔和珀金·瓦贝克打交道中，受着继承问题的折磨。比如，他对叛乱的处理和惩罚的方法反应了这种不稳定性。他需要在人民中培养起一种忠诚的态度。他作为国王到达伦敦时，迅速"用议会剥夺了敌方主要头子的公民权利和财产"；但与这种坚决措施相伴随的是，他普遍地宽恕了"那个党派其余的人"，以便在人民中表示："不管他是怎样靠刀剑进来的，他打算靠法律来统治"。[22] 这里所考虑的是

---

* 原文为意大利文。——译注

慎重而不是道德，同样的性情表现在他不愿让自己卷入付出代价但不一定有好的结局的对外冒险中。总之，他"充满了忧虑和猜疑"，"把经常死里逃生得来的智慧，作为他受到威胁逼迫时解救自己的一种灵巧手段，而不是去阻止那些威胁，并设法远远把它们搬开，从而产生忧虑。"㉓他的时代的和环境的特征鼓励了这些品质。他通过秘密观察得出的资料，如关于用谁、奖赏谁、向谁咨询、提防谁、谁是自己的附庸，谁是宗派成员等等，尽管证实了他的明智和慎重的看法，但却与贪婪联结在一起，是他晚年统治的特征。这些观察所造成的国王的印象，使其臣民对他敬而远之，而不是爱。㉔从他的榜样中受益的君主，有必要研究他的性情的混合如何帮助或阻碍了他的事务的确定与管理。显然，培根认为能够"从较聪明的历史家那里得到的"，正是这些"自然的和性情的种种不同特征"的知识。㉕

培根依据功利主义的利益观分别为历史和科学作了辩护，这些利益随着研究深入而自然增加。就它们提高人们控制环境手段的能力来说，两者都得到了重视。但两者对各种"手段和帮手"必须尊崇的道德目的都默不作声。这一点反映了培根的知识理论的基本特征，这也是这一理论的奠基石。所有的知识都来自感觉经验。"人作为自然界的臣相和解释者，他所能做、所能懂的只是如他在事实中或思想中对自然进程所已观察到的那样多，也仅仅那样多；在此之外，他是既无所知，亦不能有所作为。"㉖在那些被禁止的领域中，所有的东西都与天启教有关。原罪不再看成是解释自然的障碍，不过在堕落的情况下，人们只能够接受作为论据的善和恶的知识。普罗米修斯曾屈服于把人类的认识方法应用于神智领域的诱惑；但这种努力建立在误解宗教信仰本质的基础上。那里可能既没有逻辑的证明，也没有经验的示范。如果人类

想取得某些知识，那么他们“应该严肃而谦恭地区分神事与人事，区分感觉的庙堂和信仰的神殿；除非他们打算同时拥有一种异端的宗教和一种寓言般的哲学。”[27]

在培根的哲学中，知识和信仰间的“信仰主义的划分”履行着一种范畴的作用，以区别适于某种特定主题的述论方式。不管什么地方都可用观察和实验的方法研究上帝的德行，即自然现象；但上帝的话却是一道命令，必须遵从某种行为或履行礼仪的模式，不允许使用向人们敞开的理性方式进行探讨。根据完全不同的方法获得的这两种类型的认识是严格地互相限制的。“因为所有的知识都容许两种获取方式：一种由神的启示所激起，另一种从感觉产生。”[28] 比如，“善”的生活的性质是天启的问题；但一当制定了道德的参数，对人们的谨慎的管理，便在关于人的科学中占有了一个地位。

历史写作具有非常的含义。传统处理资料的方法（用详尽的资料证明，上帝在秩序井然的宇宙中的布局的成功）建立在概念混淆的基础上。渗透着这种见解的关于秩序的概念，既不能核实，也不能证伪，只能是设想的。“信仰主义的划分”既限制了史家的思考范围，又在他指定的领域内保证了他的理论的可靠性。今后，历史家的工作是：

> 写作时把心境拉回到过去，使其与古代人共鸣；孜孜不倦地调查，自由忠实地记录。通过词语的启迪，使各个时代的革命，人物的性格，动摇不定的意见，行动的过程和趋向，矫饰的原因以及政府的秘密，都好象摆在眼前一样。[29]

所有这些都能够实现，无须求助于“干预人事的天神”*（天意、运气、命运或机会），只要在作出解释时把注意力专注在证据上（包括过去的记录和对当前人类本性的观察）。

培根本人没有对原始资料进行过这样详细的考证。看来这可能是被他对于史家的看法，即追求描画过去生活模式的特征所限制了。但他的“信仰主义的划分”，对更熟悉语言学技巧的学者们来说却是一个可行的概念，这种技巧是文物研究者在处理公共档案和手抄原始资料中发展起来的。如大法学家约翰·赛尔登1618年在其著作《什一税史》中，自己向自己提出了令人伤脑筋的问题：向教会付什一税的风俗是如何在实践中出现的？他所关心的是用文献证明这种义务（不管是用法律，还是通过习惯）被接受的具体场合，避开了回答为什么被接受的原因，他把这看成必然是属于史家领域之外的追求。但是，“在常常发生的关于什一税的争论中”，所引证的“不仅有《圣经》的论点，证明对什一税的神权，而且也有事实。”[30]这里混淆了两种完全不同的考虑对象。“因为，看法和法律，仅仅是叙述并说出它们是什么和出于什么原因的问题，只不过是事实。”[31]这些是容许用各种各样的文献证实的东西。但“神权”对什一税的问题“完全是一个神学的论点”，以至赛尔登乐于把这件事留给“职业神学家”去考虑，后者的专门知识会保证“出自《圣经》的推论的可靠性。[32]

这里确认了一种区分。在布仑德维尔和阿米欧赞成的旧分类传统的讨论范围内，这是不可思议的。历史和道德哲学之间的说教的联系完全割断了。赛尔登已意识到了靠诉诸历史争论而为道

---

* 原文为拉丁文指希腊罗马戏剧中干预剧情进行的超自然力，类似我国民谚中的“走头无路、神仙来渡”。——译注

德和宗教的主张提供依据的荒谬性。这与其说来自明确的哲学上的区分，不如说来自史学实践。历史有自己的程序，只能在一个规定的范围内证实它的结论。

> 因为我仅仅追求真实；迄今为止从未为了一个挑选出来的结论而折磨我的头脑，或拿我的声望冒险去从事于制作或创造这个或那个前提。因为我要的是证实而不是可能证实。我的前提产生了我的结论或推测，而不是由它们产生出前提来。[33]

证据的问题（和能够从它推断出来的结论）已经成为历史观的中心问题；因此，赛尔登能够牢固地置身在根源于文艺复兴语言学研究的学术成就的传统中。就是这个学派，在批判地处理资料中孕育了即将改变史学实践的开创性的进展。可是，赛尔登明白，这样的方法不应仅仅用于再现古代的特征（"直率地表明有过什么事情）"，而应该"给当前的实践和疑窦以某种启迪"。[34] 由于意识到确切地解释过去对认识当前的重要性，文艺复兴时期把语言学与文学体的历史写作传统分开的鸿沟弥合起来了。

17世纪初，尽管哲学上经验主义者的活动为重新考虑历史的性质准备了基础，但低估文物研究者的活动所发挥的作用却是错误的。他们精心钻研了批判的方法，使"新的史学"在实践上能够得到成功。威廉·卡姆登1586年出版的《不列颠志》是英国历史研究的分水岭。卡姆登最初关心的是重现罗马不列颠时的地志，他确确实实走遍了所猜测的全部路线，识别道路和城市，调查古钱币、建筑遗迹，研究当前居民点名称的词源，以便估计先前罗马时期存在的可能性。最后的成果不是一部叙事史，而是关于罗马

占领以来不列颠居民点的"蒙太奇"，由卡姆登用以推论的零零碎碎的证据拼合而成。第一版不是最后定本。《不列颠志》到1607年印行了六版，每版都根据后来的发现加以增订。

当卡姆登转向传统的历史时，他同样谨慎小心地处理资料。他的《伊丽莎白女王编年》分两部于1615和1625年出版。最初作准备工作时，他利用了伯利勋爵收藏的丰富的官方文件，不过，只有当他对所能得到的资料进行沤心沥血的研究后，该书才最终完成。

> 为了写这本书，我设法取得所有能够得到的帮助；我认真地、反复地翻查了国王和显贵们的特许状、授与证书、函件、会议室里的磋商记录、大使的指示和华丽的书信；我彻底地细阅了议会的日记，活动记录、法令，并读遍了每一件敕令或布告。[㉝]

他曾"从资料中筛选出观念和见解；"他还说，"我决不在任何地方插入我自己的意见，甚至顺便说到的也没有。因为，这是一个史家这样做是否能算是合法的问题。"[㉞] 他不能允许传统的人文主义者解释行动者意图和动机的那些手段。"发言和演说，除非是"逐字的"* 记录，或是经过节略的原话；此外，我从不乱弄，更不用说用我自己的头脑把它们生造出来。"[㉟] 在证据的要点模棱两可的地方，卡姆登就保持沉默；那些是"我还没有窥探过的、秘密深奥的事情。"[㊱] 他的目的是叙述得极其详细，这样，根据附随着的、影响着特殊决定和政策的环境，事情的进程将会容易理

* 原文为拉丁文。——译注

解。"我决不曾省略环境，因为不仅事件的结果，而且其理由和动因，都可由此得出解释。"[39]

如果说，这些方法论的戒律听起来象是预示了近代史学家的实践，人们仍须想一下传统的那些假定，它们充斥在卡姆登的著作中，使他完全属于他的时代。如，采用编年史的论说方式使分析问题受到了特有的限制，按年代而不是按主题处理问题。但即使在这种情况下，还是不应把卡姆登和赛尔登看成是他们那些人中的典型代表。1623年卡姆登在牛津建立的历史讲座的第一个任职者德高里·惠尔仍可以把历史说成是"特定事件的记录和解释，从事这种工作的目的是为了保留对这些事件的记忆。这样，普遍性的生活方式可以更明显地得到证实；通过它，我们可以得到如何生活得更好、更幸福的指导。"[40] 所以他设想，任何有意于研究历史的人必须首先使自己熟知道德哲学的原则，以便能够认识"普遍性的生活方式"，这是他们细阅历史时预定要证实的。在一门从古代人的史学实践到研究自己同时代人的课程里，惠尔能挑出培根、卡姆登和赛尔登加以赞扬，但没有清晰地认识到他们的工作已经有效地削弱了他自己观点的前提。他认为"除了穿着范例外衣的道德哲学，历史什么也不是。"[41]

传统的假定继续存在，特别在文学体历史著作的"流派"* 中。但因袭的解释性历史的领域，不是没有受到文物研究者关心原始资料的影响。切伯里的赫伯特勋爵的《亨利八世的生活和统治》，虽是根据熟知的年代记，用编年史的形式整理而成，但是广泛地提到了公共档案。凡触及赫伯特主要关心的政治问题之外的题目，他都乐于指点读者参考普利多尔·维吉尔或霍尔，或霍林希德的

* 原文为法文。——译注

年代记，而这是为了了解细节而不是仅仅再追溯他们的足迹。他的著作模仿培根的《亨利七世》，具有培根所说的经验丰富，能胜任自己的工作的资格。但他把这种模仿与学者的勤奋结合起来，七年中，他断断续续地辛勤劳作于原始资料之中，补充并纠正了所采用的那些年代记的说法。

新旧方法的同样的混合反映在克拉伦登的《英格兰大叛乱和内战史》中。克拉伦登赞赏卡姆登的《不列颠志》的方法，在自己的书中企图从两方面解释所发生的事变：既是因为"上帝的直接参与和愤怒"，又是因为"自然的原因和通常伴随着王国的财产，这个王国由于长期的富足、骄傲、无节制而变得不可一世。"[42] 他认为，他个人写这样一部历史著作的理由，不是基于他作为学者的专长，而是从他的政治经验而来的特有的洞察力。"…在叛乱以前并直到叛乱爆发的那些会议上，我都作为一位议会成员而在场，此后，我有幸受到某种信赖而接近两位伟大的国王，想必我不会被看成完全不胜任转达这些情况的人…。"[43] 克拉伦登把非宗教的观点与天意的历史观结合成一部文学体的"精心杰作"。* 他和赫伯特都保持了人文主义史学的外部标志，这是赛尔登和卡姆登曾经认为累赘的东西。但他们准确地、详尽地描述事件进行情景的努力，表示着在培根的人的科学的假定促使下的历史实践所产生的变化。

---

* 原文为法文。——译注

四、历史和法学

对政治进行理性分析，专注于使所有的知识成份都符合统一的经验主义方法的要求，这两方面都为历史研究提供了刺激和理论上的辩护。但他们关心的是历史的效用，而不是关心指导历史研究的方法。如马基雅弗利和培根，两人关心的不是对发展证实证据的技巧，而是对随着了解历史，自然而然地增加在实践中的好处更感兴趣。人们仍然使用文学体传统的眼光考虑历史，它支配着一种赏心悦目、似乎有理、有所教益的记事写作方式。最初受文艺复兴语言学家推动的历史考证原则的发展，没有为"国家利益"* 学派和培根所追随。

可是，人文主义者强调确实可信的文本，其中包括对资料的批判态度。在恢复一份文献的原始状态时，他们使用了年时错误的概念，但所援引的批判标准（至少在文艺复兴人文主义早期阶段）主要是文体风格上的。如果一节文章显示了较晚时期的语法常规的特征，就必须修正现行版本。其假定是：原始文本包含着永恒的智慧，它在传到后世的过程中被弄得暗淡无光了。原文被解释为古代智慧的源泉，而不是看作重现一个社会制度和习俗的证据。那时，语言学家最初使用了熟知的文化典范的理论。但当时代错误的概念从对文风的考虑延伸到研究社会、政治情况时，

* 原文为意大利文。——译注

罗马奥古斯都时代作为优秀文化普遍标准的地位引起了人们的怀疑。正是人文主义者的方法应用于法律资料，才第一次扩大了历史考证的范围。并且，难以置信的是，正是纯粹的西赛罗式拉丁风格的信徒暗中削弱了罗马法的普遍权威。

12到16世纪，既定的正统观念是：研究法律必须通过对罗马法的一系列评注来进行。6世纪编纂的《民法大全》*是各个历史阶段罗马法的汇编，查士丁尼授权一群法学家，以特里波尼安为首，把现存法律，其前200年中皇帝和法学家们在各种场合下的决定和著作，系统地整理成法典，使其能够适用于整个帝国。从11世纪末的城市文明复苏到14世纪初这段时期法律的典型特征，是逐字逐句依附于查士丁尼法典。人们认为《民法大全》代表了法律智慧的精髓，在其权威上几乎与自然法相媲美，评注工作则仅仅是对法典各个段落进行精密的分析和对照，以便使它在具体案例中易于应用。

到了14世纪，实践的要求已达到这种情况，即如果原文要与当时的法律保持贴切性，就必须要有一定程度的解释自由。这一进展的带头人物是萨索费拉托的巴尔托鲁。《民法大全》被看成是一套普遍规则，能适应无限的变化以对特定环境作出反映。查士丁尼不可能设想到的争端，如形成中的各个君主国与"事实上"**落入它们权限内的各地方公社***之间的争论，则靠自由地解释

---

* 《民法大全》，一般称《查士丁尼法典》，是东罗马帝国皇帝查士丁尼于529—565年间陆续编成的各类法律文献的总称。共分《法典》、《学说汇编》、《法学总论》、《新律》四部分。这四部分到12世纪才统称为《民法大全》，是历史上最完备的奴隶制成文法典。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

*** 本书所译"公社"一词，既指古代农村公社，也指一个社会的传统风俗、习惯等。——译注

《民法大全》来解决。对巴尔托鲁及其同伴来说，没有明显地迎合《民法大全》的事件，就是用法律所包含的理性方式从逻辑上巧妙地发挥原文的一种机会。这种以"意大利习惯"*而闻名的方法，直到文艺复兴人文主义兴起前一直统治着法学。

人文主义者十分讨厌巴尔托鲁式的处理法律资料的方法。他们认为一代代评注家介绍《民法大全》时产生的差异之处，与原文本身并没有什么根本区别。但为迎合新的具体事例的需要而进行不断修订的后果，是把远非完整的法律体系的《民法大全》，在承认其权威的地区，变成了一种共同的法律。为了法律贴切性的要求，却牺牲了它的历史的精确性。一代代法学家的先入之见歪曲了原有的文献，以至无法把它看成是罗马人的版本。比如，评注家们使用的语言具有中世纪语法贫乏的特征，与罗马法学家流畅的拉丁语极不相称。

但更重要的是，人文主义者怀疑，究竟是否应当把查士丁尼的法典看成罗马法的陈述。因为这一法典是在罗马文明处于衰落时编纂而成，它把实质不同的各个时期的法律典据并列在一起，无视法律背景的改变。评注家们企图辩解的《民法大全》上的矛盾之处，实际上具特旦波尼安笨拙的编辑工作的结果。他们处理不同典据中采选出来的条文时，就好象它们来自同一个社会的习惯做法。因为《民法大全》不顾历史发展已经改变了罗马法律制度，所以产生了各种解释上的困难。还有，巴尔托鲁派所崇拜的文本没有描述现实社会的法律实践；在对《民法大全》进行彻底的校订，对其各种资料分门别类以前，它仍可能是历史地理解罗马法的障碍。又因为正统的法律训练方法是对有时代错误的版本用同样错误的

* 原文为拉丁文。——译注

方式进行审查，结果各种问题被混淆起来了。期望法学家本身用任何其他的见解，而不是用他们的职业提供的现行观念看待过去，这是没有根据的。他们所受的教育，就是从当前所关心的事情的角度精巧地分析典据和先例。法律上人文主义的出现（同时出现的是更深刻地认识历史批判的可能性），在法学家和语言学家之间随之发生了从来没有得到最后解决的激烈的论战。

从彼特拉克以来，人文主义者都已十分熟悉对法律学家的攻击，认为他们的方法是非历史的。但《民法大全》及其评注的时代错误的全部范围，随着语言学运动不断高涨而明显起来。1433年，不久前任命为帕维亚大学修辞学讲座教授的洛伦佐·瓦拉在一封写给皮耶罗·坎迪多·德琴布里奥的信中，对法学院的同僚们某些贬抑西赛罗的议论作出反应，直接了当地对巴尔托鲁展开攻击。那些法学家认为，巴尔托鲁的论文《论徽章和纹章》比西赛罗的著作更有价值。对人文主义者来说，西赛罗当然是文学上尽善尽美的典范。瓦拉在保卫语言的纯洁上十分机警，他审查了巴尔托鲁的文章，搜集供对照之用的令人作呕的根据。他发现这篇文章布满了语法错误。比如在标题上，把insinibus＊写成了insigniis；用经院哲学的guerra代替古典的bellum＊＊。巴尔托鲁只不过是进一步把混乱带进《民法大全》这一“杂凑”之中。没有人企图认识产生罗马法的那个制度的特征，而查士丁尼编纂本是合适的出发点这一假定，意味着实际上排除了上述认识。只有当我们的努力越过查士丁尼，转向古典法理学家，转向他们那些曾遭受《民法大全》编纂者曲解的著作，才能在认识罗马法上取得进展。瓦拉信中的语

＊ 这里指巴尔托鲁犯了语法变格错误。——译注

＊＊ guerra和bellum皆指“战争”，前者是意大利文，后者是古代拉丁语。——译注

言尖刻、辛辣，不可能指望帕维亚的巴尔托鲁派采纳这些说法，因这些说法将毫不犹豫地破坏他们的职业赖以存在的先决条件。激烈的争论迫使瓦拉辞去了该大学的职务，但他终生都继续激烈地攻击这些法律学家们。

瓦拉对《民法大全》最煞费苦心的考证出现在1444年出版的《优美的拉丁语》一书中。他把人文主义语言学的的方法看作重现罗马世界文化财富唯一可能的手段。古人的智慧，由于过份依赖评注而被弄得暗淡无光，迫切需办的事情是回到原始资料。但这些资料传到后世的方式使这一工作变得很复杂，因为这些评注同样玷污了中世纪的编纂物中保留下来的东西。瓦拉在修复书本的工作中，使用了一种拉丁语惯用法变化的概念，作为理解不同文化时期的一把钥匙。瓦拉企图重现原始文本，他认为一种文体标准有助于把较晚时期加到原文上的东西识别出来。瓦拉对语言学的看法不仅是形式上的。语言与文化的关系是有机的，一方的变化反映了另一方的变化。所以，当最初认识到，熟悉语法惯例可能在原文中辨认出有时代错误的段落时，随着原文的复原，必然会提高对以往制度和习俗的认识。这样，文学上时代错误的概念成了从总体上考虑恢复生活和文学的原有状态的方法。

但对瓦拉来说，执行总的科学功能的始终是语言学。作为唯名论者，他根据语言习惯看待知识的各种概念。经院哲学所占据的各种位置现在让给了语言学。对原始文本进行巧妙发挥已不可能了，因为只有根据支配着它最初发表时的那些传统才能看出它的意义。这对《民法大全》的含义很清楚。一代代的评注家为了说明其智慧的详细含义，虽然曾经对它作了精密的分析，但这是一种起源和过程皆不可靠的文本。从哲学和历史的立场看，它缺乏必要的程序。把《民法大全》与法律理性相等同是一种狂热，然而

没有人作过努力，能从罗马法律实践史的角度确立该文本的意义。

瓦拉提倡语言学，使巴尔托鲁派的繁琐争论失去意义，导致了对罗马法的重新评价。但在这个领域里他的实质性的成就是微小的。他所关心的是纯洁拉丁语言，以便按本来的语言背景来解释古典文本；而不是拿出一个批判性的《法典大全》版本。他的语言学考证方法应用得最详尽、最有影响的地方，是在《论所谓的君士坦丁赐赠系伪造品》一文中。一代代教皇都引用君士坦丁赐赠证明皇帝批准了他们的世俗管辖权。他们声称，君士坦丁大帝因感谢教皇西尔维斯特一世治好他的麻风病，曾把西部帝国广泛的权力授与教皇。从8世纪中叶到15世纪，一直没有人怀疑这个文件，不过1433年库萨的尼古拉在《论天主教的和谐》里已对它的可靠性表示怀疑。理由是，同时代的历史家对这一本来会让人认为值得评述的事情保持了沉默。但只是在瓦拉的论文中，才最有效地使用了新的语言学的方法。

瓦拉排列了种种论据，揭露了“赐赠”的本来面目。他首先是用“从假定推出结果”* 的方法，怀疑该文件是伪造的。世俗权力授与权限时也授予职责和义务，但“赐赠”要我们相信君士坦丁可以把他的职位当成私人财产，随自己兴趣所至，把它赠给个人，瓦拉问道，这可能吗？在一次会改变政体本质的行动中，能把帝国权力所确立的复杂的制度和法律传统悄悄地放在一边？君士坦丁的法定继承人对损害他们合法的期望没有提出反对意见，这可能吗？或者，对帝国会突然变成一个小小的宗教派别的财产这件事，元老院和罗马人民会没有受辱的感觉吗？而且，帝国权力本身的逻辑始终是专注于保持和扩大帝国范围，而一道有力地削弱

* 原文为拉丁文。——译注

这个权力基础的命令竟会把这一逻辑否认掉。

按照瓦拉的说法，那些相信"赐赠"真实性的人坚决主张，对那些体现罗马公共生活观念特点的道德和政治的假定，君士坦丁完全能够无视它们而行动；但在这信以为真的交易中，西尔维斯特的立场同样不可信。设想一个献身宗教、傲视世俗财富的教皇，会把他的精神职责与朝生暮死的君权混淆起来感兴趣。一种自称为普世性的宗教不可能把自己限制在特定的世俗权力的范围内；执行这种承受有财富和豪华的世俗职责，也不符合基督教的要旨。简言之，瓦拉主张，"君士坦丁和西尔维斯特不是这种人：前者会愿意赐与，会交出法定权力，或者会在他掌权时把那些国土交给另一个人；而后者会愿意接受赐赠，或可能合法地这样做。"①

历史也不能提供这样的证据，以至能压倒这些有利于瓦拉的原则上的异议。同时代的历史家中没有提到过这一"赐赠"，没有提到过权力从皇帝手中转到教皇手中的方式，没有提到这一官职分配方面的转移在法规上、行政上的后果。承认这一《赐赠》，实际上就是断言罗马政治生活有过根本性的变动，但没有证据能确证这一点，也没有尚存的钱币或任何其他的遗物能暗示着一种本来会在罗马社会各阶层中产生反响的改革。

这种变革的唯一证据就是写明《赐赠》本身的文本。瓦拉全力以赴地应用了他的语言学技巧，给了这曾为教皇世俗权力奠定基础的文件以"致命的一击"*。文件原文布满了不恰当的词语和时代错误。它有一处提到了"Satraps"（古波斯省省长），但这个词"在罗马基督教徒的宗教会议上没有提到过"②。"tiara"(phrygium)载明在《赐赠》的细目中，但这种用法对拉丁语来说是陌生的。

---

* 原文为法文。——译注

君士坦丁堡被称为"大主教座之一，而当时它还不是大主教区，不是主教教区，不是信基督教的城市，也不叫君士坦丁堡，还没有建立，还没有建立的计划！"[③]那时，当"基督徒什么也没有，除了秘密的、与世隔绝的会场"，而文件中却有照管罗马教会的条款[④]。总之，粗俗的语法是较晚时期错误百出的文本具有的特征，而不是君士坦丁时代的特征。

于是，这个例子说明把语言学方法应用于法律和基督教文献，对公认的历史说法所具有的激进含义。瓦拉的工作受到路德的高度推崇，在宗教改革的论战中，人们日益增长地意识到有关权限的和因翻译而造成的争论需要有精确无误的学问。伊拉斯谟仅仅是许多学者中最有名的一个，他试图把人文主义的资料考证方法应用于评价基督教的传说。圣人的生活长期以来笼罩在神秘气氛中，把历史和神话搅在一起，对《圣经》的注释混同于对第二手典据的争论。在这两方面都有一种解决办法："回到原始资料"，穿过上述迷宫。但法学对人文主义者提出了更大的挑战，这里资料本身尚需确认；于是，正是一度曾被轻视的文物研究者，他们论证了人文主义者的方法在实践中进行推断的可能性。

对《民法大全》进行创造性的研究，在15世纪就已开始。那时有人意识到了这种语言学的研究是迫切需要的。到该世纪末，"语法学家"安杰洛·波利齐亚诺把注意力转向批判性地整理《学说汇编》的版本，他以佛罗伦萨珍藏的手抄本为基础，该手抄本被视为最古老的现存译本。他把《民法大全》的中世纪版本与该手抄本的歧异之处一一予以注明。很明显，巴尔托鲁派对罗马法的解释是根据讹传的文本，不仅有抄写错误，还有翻译原文的错误，这些错误产生于对同时代拉丁语和希腊语习惯用法的无知。

但只是在16世纪的法国，法律上的人文主义达到了对法律的

最大影响。纪尧姆·比代的《〈学说汇编〉评注》，沿着瓦拉和波利齐亚诺所指出的方向，同时还提出了大量文献资料，煞费苦心地暴露了中世纪法律解释者的各种错误。更有意义的是，查士丁尼批准的《民法大全》原文也用无孔不入的语言学的考试方法来处理。每个实例都把原文与文化背景相联系的观念作为准则，控制解释范围，订正有时代错误的看法。这对《民法大全》本身暗示着不祥。曾被看成法律智慧化身的"经文"被分解成各个成分，根据罗马制度和习俗的历史来解释，而不是把它看成一个首尾一贯的法学体系。曾经保证罗马法在中世纪欧洲的权威地位的那些假定，这时被戳穿了；曾充斥于法律教育中的主要原则被看成原来是建立在神话的而不是历史的基础上。比代本人没有得出这一激烈的结论：拥有罗马法的专门知识对当代欧洲的需要可能不相干。但受他影响的学生认识到，他们已经违反了传统的"意大利习惯"*。他们不是企求使《民法大全》适应新的具体事例的需要；新的方法，即"高卢习惯"**，是企图让学生熟悉编纂《民法大全》所用的形形色色的资料，这有利于重现它的最初的历史含义。

当然，这招致了法律学家们的激烈反对，他们对语言学家侵入他们的领地感到不满。但，至少在法国，法律上的人文主义统治了许多大学中的法学院。布尔日以"高卢习惯"***的中心而著名。这里，安德烈·阿尔西阿托1529年受聘为讲座教授，他委任了一批追随者，保证了人文主义将对法律教育产生长期影响。阿尔西阿托曾被比代称为继续"清除法律的奥吉亚牛圈"****这一工作的

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

*** 原文为拉丁文。——译注

**** 希腊神话，奥吉亚国王的牛圈，养有3000头牛，30年未打扫。——译注

新一代的学者。当他年仅23岁时，他就以《法典注》一书确立了自己在语言学上的地位。接着他发表了一系列详尽的文章，研究诸如所谓《民法大全》中的自相矛盾这一类问题，企图解决一些纠缠着法律评论的、语言上的古老争论。他考虑了一系列罗马地方法官的见解，概述了法律史与制度史的关系。阿尔西阿托没有象比代或他在布尔日的继承者那样蔑视巴尔托鲁派；他从不追随喜欢寻衅的高卢教会的思想意识，而这是某些法学人文主义者的特征。但他对这一点是不动摇的：即透彻的语言学的基础训练是理解罗马法的"绝对必要的条件"*。

阿尔西阿托在布尔日真正的精神继承者是雅克·居雅斯，在宗教战争** 高潮中，他避开了令其同事们发狂的论战，把注意力集中在诸如校订乌尔比安***的著作和《狄奥多西法典》****上，着眼于为解读《民法大全》而确定原来的上下文关系。可是，法学在政治和宗教论战的肉搏战中注定要担任主角；16世纪最后几十年的法国，罗马法、教会法、高卢教会法性质的确切指谓，在辛辣的法制辩论中是极为敏感的。

在逐渐动摇《民法大全》作为指导当代法律实践的权威地位的过程中，尽管语言学起了带头作用，但文物研究者通过评价历史，以确立法国政体性质的努力，引起了首脑人物的注意，虽然这些

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 即胡格诺战争，发生于1562—1594年，法国人自己一般称宗教战争。——译注

*** 乌尔比安（？——228年），罗马法学家和帝国官员，《学说汇编》中有1/3材料来自他的著作。——译注

**** 罗马帝国皇帝狄奥多西时颁布的法典，是古代罗马立国以来第一部官方的皇帝敕令汇编。——译注

首脑人物所关心的可能不如所期待的那样，把逐渐恢复罗马文本也包含在内。华罗瓦君主的拥护者、吉斯派、政治家派和胡格诺派，各自企图根据法兰西国家制度的发展，为他们的政治观点辩护。民族国家"事实上"* 的出现，可以看成神佑现行君主制的证明，或暗示着强有力的世俗君主也许能够约束宗教冲突的方式，或作为逐渐贬损习惯法中奉为神明的权利和特权的一种榜样。反对《民法大全》包含着怀疑（即使不是否认）把罗马法用作支撑君主地位的成文法的基础这一惯例。因此（如可以想象的那样），比代含蓄地表达的关于罗马法与当代需要无关的激进结论，留给胡格诺派来利用了。

弗朗索瓦·奥特芒在《反对特里波尼安》中利用了当时为人熟知的反对特里波尼安编纂《民法大全》的意见。查士丁尼文本由各种各样的资料（法律、敕令、政令、评注）汇编而成，采选自各个不同的时期，经过编者的删削和窜改拼凑在一起，才表现出系统的外观。特里波尼安没有认识到，罗马国家制度的历史发展已使他的某些材料互不相容。这就是编者是不够格的，因为："查士丁尼的书既没有完整地描述民主政府，也没有完整地描述真正的罗马帝国，更没有完整地描述君士坦丁堡，而只是这三种各自不同形式的零碎物品的集大成。"⑤ 在奥特芒看来，《民法大全》是对那个文学、道德堕落时期的一篇颂词，编纂它时，离罗马法学的黄金时代已非常遥远了。如果需要恢复罗马法，从古典希腊、拉丁历史家的作品中得到的要多得多。

但奥特芒在攻击《民法大全》的语言学上的地位时，还对罗马和法兰西的制度进行了系统的比较，表明根据前者的规则来调整

---

* 原文为拉丁文。——译注

后者的制度是多么荒唐。法国没有相应于《民法大全》中说到的公共官职；罗马法中支配家庭和财产关系的规则，在法国，在道义上是不可接受的；《民法大全》关于国家制度的安排不可能有什么指导作用，法国的制度是特定的封建继承的产物。简言之，既然"一个国家的法律应当适应政府的情况和形式，而不是政府适应于法律"，随之而来的结论是，所有把罗马法律的智慧应用于法国的企图都是徒劳的，因为无法填平把古代罗马与16世纪的法国分开的鸿沟⑥。

对罗马法与法国社会的相关性所作的费尽心机的批判，其后果是使学者们注意研究当代制度在中世纪时的起源问题。高卢教会在企图维护对罗马的一定程度的独立时，曾表现出对本土习惯法的某种兴趣。贵族和胡格诺派致力于限制王室权力时，习惯法也担负了重要作用。但是，语言学的方法，使人们对罗马法的观念发生了根本转变，这更加使人们意识到曾经产生法国国家制度的封建背景。这里，12世纪伦巴第版本的《封建法典》特别重要。中世纪的罗马法解释者和早期人文主义者都倾向于把它看成是《民法大全》的附属文献，以此来探求各种封建习俗的罗马起源。可是，当对原文的校勘技术变得更复杂时，人们感到轻而易举地把它们合并在一起似乎不再那么有理。1566年居雅斯出版了《封建法典》考证版，提出了日耳曼起源的许多名词。比如，他宁愿把"封建"看成是"信任"的派生词，而不是源自"契约或协定"，他又强调与领地相联结的军事义务对罗马的受庇护者是生疏的东西*。居

---

* 这里意思是说，西欧封建制主要起源于日耳曼人的亲兵与酋长的主从关系（即"信任"），而罗马帝国晚期大地产上发展起来的庇护关系（即"契约"关系），对后来封建制度下的领主与附庸关系影响不大。这是西欧历史思想上日耳曼派观点的开端。——译注

雅斯认为，《封建法典》里描述的法定惯例的体制是伦巴德人入侵罗马帝国的结果；于是要正确地解释原文，必须对特定制度在新情况下所发生变化的方式进行周密的历史分析。

对封建主义特征的这种公允评价具有激进的政治含义。居雅斯在企图探索封建制形成中罗马和日耳曼根源之间微妙的均势时，君主制反对派把刚出现的日耳曼派的命题作为决定性的论点，反对罗马法和教会法的权威。在论战交锋中，历史研究再次显示了它的强大力量。新教事业的斗士迪·穆兰把日耳曼传统（得自塔西陀《日耳曼尼亚志》与自由和道德上的纯洁结合起来。法国在其习惯法中仍享有"法兰克人"的某些东西，但大部分已失去了（不管是政治的还是教会的领域）。因为"罗马的习俗强加在非常不适于这种独裁主义制度的公社身上。对法国来说，唯一的希望是把她的习惯法的智慧归纳成体系，使之能够抵制罗马的狡诈影响。

奥特芒1573年在其《法兰克一高卢》著作中，试图把古代法国人的自由（那时王权是选举制的，司法按照自然理性的简单原则来执行）与随着路易十一对法律的攻击而来的道德和政治的衰落相对照。"最高权力不仅可以转让，而且可以从王国里除去，它属于全国人民大会和公众议会的权限之内"；但法国已从这种局面下降到了专制君主制的状态，在这里，人民在君主的暴行面前软弱无力⑦，巴力门已经篡夺了全国三级会议的传统地位。对律师们来说，财政收入是主要的，而执法却成了次要的事情。奥特芒认为，"正如迷信的瘟疫一样，还有许多其他的瘟疫从罗马教皇的作坊里涌出来，同时涌出来的还有从罗马教廷来的玩弄法律诡计的技巧…。"⑧他象迪·穆兰一样，认为拯救法国在于恢复古代制度；在《法兰克一高卢》中，他对这项工作的贡献是提供了详尽的文献，证明腐败的习俗是用什么方法引进来的。

企图在法国的习惯法中发现约定俗成的原则，作为反对专制主义的保障，这既包含了把封建制度理想化，也包括对它所作的说明。迪·穆兰和奥特芒都力主一种编纂标准，使其包含着放弃人文主义最严格的那些批判规则。当迪·穆兰把法典的资料限于法国的习惯法时，奥特芒却在《反对特里波尼安》中认识到，为了提炼出会符合理性原则的法典，观察形形色色的体系和社会（包括摩西法典、基督教法和习惯法，甚至受轻蔑的《民法大全》）是合宜的。

主张法律系统化的斗士是让·博丹。他写于1566年的著作《容易理解历史的方法》，不是追求重现特定的法律体系，而是精心阐述在实际事务中指导人们行为的一般的法学。这里又回复到了人文主义者熟知的观念，把历史作为"用实例讲授的哲学"；但这里严厉地否定了人文主义者所喜爱的重现罗马法和中世纪的法律的方法。博丹的目标是"把握司法的本质，不是按人们的愿望而变易不定，而是由永恒的法则加以规定；…"[9] 研究法学本来就不应该把周密地分析罗马法作为指导，并以此得出一个特定法律程式的原始意义。相反，学习法律的学生应遵从柏拉图的格言："必须把所有的、或较著名的国家的法律体系放在一起，加以比较，并从中编纂最好的法律"[10]。但是，期望"没有人愿意向其请教司法事务的人们"去完成普遍适用的法学，则将是徒劳的："他们更喜欢做一个语法学家，而不是法理学家；不过认为他们没有一点儿学问也是不公道的，他们认为服务于国家，决定审判，解决诉讼，靠的是众多的音节"[11]。

在博丹看来，人文主义者考订文本的苦行主义是由于找错了对象。他们关心重现原文的细节，就实践的目的来说，他们已把法律研究弄得贫乏不堪了。只有重新把哲学家拉进来做帮手（"灵巧地决定公正的标准"和"根据最终原则追溯法学起源"（[12]，历史

才能恢复传统的可提供教训的作用。人文主义的考证是建立普遍法学的前奏，而不能(按居雅斯的方式)看成是它本身的目的。按照博丹的看法，甚至原文与其背景的关系也必须根据详尽阐述的理论原则重新制订。人文主义者在解释法律时曾竭尽全力消除时代错误现象；但博丹企图用辨别错误的总的方法论准则武装学生："…历史上普遍法中最好的部分处于潜在的状态中"，即掩埋在晦涩的法令和冗长的评注中；只有从与"人民的习惯、所有国家的开端、成长、环境、变化和衰落"有关的理论来看法律时，才能恰当地评价各个不同的法律体系[15]。在"方法"*中，习惯和气候的联系、国家兴衰的节奏和司命星意向的联系、各种不同的年表和《圣经》评注之间的一致性，从对这些东西的普遍见解，到使学生能够察觉一个作者的偏见的简单粗糙的方法，博丹都一一加以排列。他不象人文主义者那样，能对史学方法作出独创性的贡献；他曾向人文主义者学习过，但他又希望自己与他们区别开来，他精心创制了一种历史哲学，企图把文物研究者的成果放在更广泛的背景中来理解。

16世纪法国历史法学派别具一格的成就，与17世纪英国的经历比较起来最值得赞赏。这里，也存在法律和对过去的看法之间的紧密联系，但没有感到需要详细地用文献证明法律性质的具体变化，或重建有权威的文本。在法国，当成文法、习惯法、教会法之间的冲突支配着法学时；在英国，共同法的权威是无法挑战的。英国人的权利和义务，不是用分项的成文法令，而是司法决定中遵从的一套习俗（这些习俗在无法追忆的年代里就已起作用了）来限定。珍藏在程序和先例中的智慧，必然高于出自意志

* 即博丹1566年的著作《容易理解历史的方法》，此处用的是拉丁文。——译注

的行动所表达出来的任何条文，因为它在调整制度和习俗以适应意料之外的局势的需要中，充分利用了一代代人积累起来的经验。受议会约束的国王不反对共同法，而是通过它来处理政务。习惯规定了君主和臣民们正当行为的界限。并且，因为英国人的自由是受习惯而不是受法令的保护，所以追寻这些特权在历史上一致约定的起源时，必将是徒劳的。这是英国人在"太古时代"就存在的一种处事方式；由于共同法的智慧原则上是在法庭上揭示出来的，所以它使用的范围不受限制。

这样，17世纪最初几十年共同法法学家们的正宗论点由以得到传播。在王室和国会之间的利害冲突显得势不两立以前的岁月，爱德华·科克爵士和约翰·戴维斯爵士等人都以极度的自信表达了上述教条。虽然，法律也被看成是从过去继承下来的智慧，但对文物研究者来说，没有机会象用传统的审查纹章学所主张的那种方法，去研究或证实法律的既定体制。更精确地描述英国法律史特征的要求，产生于查理一世治下时议会党人和王室提出来相对立的君权观之后。当议会党人因共同法的古老性质而承认其权威时，保皇党人的观点（开始是在神学的而不是历史的基础上提出来）是，合法性授自国王意志的特定行动。保皇党人的立场内含着否定共同法的产生不可追忆的看法，与此相联他们认为它的权威可以追溯到一个可以得到确认的某一决定中去。

这里，法国学派的史学方法开始发挥了重要作用。1620—1630年。亨利·斯佩尔曼爵士（他不同于共同法的法学家，熟知大陆学术成就的最新发展）主张，共同法中人们所享有的权利和义务随着封建社会的到来而产生。这些规定远非不可追忆，而是诺曼征服时期引入的。但是，通过识别诺曼人统治时期和盎格鲁撒克逊人统治时期法律关系的性质，斯佩尔曼事实上又迫使共同法法

学家坚持认为，征服没有使英国的国家制度出现实质上的变化。对人文主义者的方法来说，法学是一个丰产的领域。提出这些互相冲突的法律观点，包括着明确的历史要求。对古代文物的研究，例如对盎格鲁撒克逊和诺曼时期土地持有制度的研究，已接触到决定着英国君权那些敏感的问题。正是这种冲动激起了16世纪法国的法学；复辟*后，同样的动机，使英国的政治辩论倾向于呈现更为严密的历史性质。

* "复辟"指1660年英国查理二世重建君主制，并一直统治到1685年；有时也包括詹姆士二世治下时期（1685—1688年）。——译注

五、怀疑论和文物研究

前几章已略述了史学与其他学科的关系，表明在某个领域中遇到的实践或理论的问题，如何在人们形成历史方法和范畴的概念时所产生的影响。在某种程度上，每种见解都是对哲学上的怀疑论作出反映而发展起来的。怀疑论探究人类知识的基础，极力主张思索中的史家要重新审查自己的职业。可是到17世纪时，所谓的"皮朗主义危机"已对史家们构成了一种不胜承受的压力，因为哲学家们回答怀疑论的挑战而提出来的知识体系，已容纳不了再把历史作为一种严肃的职业。

17世纪的思想受自然科学的巨大进步所支配。这时期大部分主要哲学家都密切地与科学发明领域结合在一块。笛卡儿、斯宾诺莎和莱布尼兹都是才华横溢的数学家；如果说霍布斯不能要求同样的数学上的显赫名声，但他第一次认识欧几里得，就给了他启示的力量，支配了他此后的哲学生活。这些人把符合科学程序的逻辑带到哲学中。数学消除了大自然的神秘气氛，使对真理的探索摆脱了中世纪蒙昧主义的困惑；于是人们认为，同样的工具在人的研究中会得到类似的成功。不可能用近似于数学思想的方法表达出来的知识受到了排斥，要么把它们看成无害但却是混乱的，与知识毫不相干的概念，要么把它们看作真理道路上危险的错误。这些机械论的方法在本质上并不受时间的限制。历史，恰恰是历史发展的思想，对这些方法完全是陌生的。他们使用一种

理性的、永恒有效的，建立在他们自己的数学程序之上的模式，破坏了所有其他经验模式的有效性。在着手研究历史上的皮朗主义在17世纪思想中引起的反映前，有必要概观一下当时的辩论（主要是神学辩论），它使怀疑论成为史家极其迫切关注的问题。

在使基督教国家脆弱的统一走向分裂的宗教论战中，历史的论点会处于中心地位，这可能显得很奇怪。但宗教改革中所有党派的领导者，都企图靠引证历史实例而提出自己的理由。尽管主要的神学争端在于向信徒解释《圣经》时，教会应当扮演什么角色，这一争论不休的问题但进行争论的方式包含着 求助于一系列“事实”，这些事实描写了罗马天主教会在特定时机采取的种种立场；描写了作为历史教科书的《圣经》的性质；描写了基督教作为一种制度化的宗教建立时的环境。路德反对罗马的理由，依靠描述早期基督教团体的信条和习俗，作为美德的标准，衡量当代教皇统治在精神上的缺点，并把两者加以对照。路德指出罗马教皇采用的体制怎样招致了精神上变化无常；同时，他还必须更详细地指出，由于世俗权力的增加，教会如何不再忠实地履行精神上的义务。因此，他的教义的核心，是设想基督教的本质囊括在《圣经》中。对纯洁的人来说，使其得到启迪，解释基督教的本质，是非常简单地在心灵里进行的，无须教阶制的中介作用。

这个论点引起了天主教会的怀疑和反驳。路德断言，个人确信是信仰事务上的君主，这就使基督教处于教义混战的危险之中。他的观点缺乏能够给基督教提供明显的宗教一致性的客观标准。但更主要的是，他的立场支撑在站不住脚的历史基础上。关于编纂《圣经》时的环境知道得已经够多了。说《圣经》是自明的，这显然是荒谬的。《圣经》中所有的话都是神授的，有这种事吗？对明显地自相矛盾的段落，人们该作出什么反应？怀疑某一段落文字

上的真实性等于抛弃全部内容吗？那些负责编纂《圣经》的人也象使徒们一样，同样受到神的感召吗？并且，如果对这些问题中的任何一个存在少许怀疑，那些头脑简单的信徒该怎么办？他们缺乏时间、缺乏从事彻底的学者式的探讨所需要的专门知识。对天主教来说，这些问题只不过有助于强调教会在解释信仰上的关键作用。组成基督教的不仅有《圣经》，及无根据的“位”* 所建立的谎言和虚构；它也包括体现在天主教教义智慧中的有条理地思考的整个传统。排斥教会、专注于《圣经》，只是详细说明了整个特征中的一个要素。

但新教事业同样可以利用怀疑论哲学的方法。保证天主教会的基督教观具有真理性的客观标准是什么？个人是有过失的，而由有过失的个人组成的传统不可能是无过失的。如果教会需要教皇一贯正确的教义以获得自己的权威，这只不过是主张一个人的私下确信高于许多人的信仰。如果说新教徒缺乏信仰的客观标准，天主教也处在同样的窘境中。在反复的论战过程中，双方都发现他们的教义暴露了逻辑的和历史的缺陷。

论战尽管激烈，不过没有一个领导者企图挖掘宗教信仰本身的基础。但各自用来使对手的主张名誉扫地的论点，甚至使正统的基督教徒感到把宗教作为知识的一种形式是愈来愈困难了。新教和天主教的理论家们都只好向怀疑论寻求庇护所，躲进使宗教免受理性论证的“信仰主义”之中。逻辑检验和历史文献都已证明，不可能提供一种可以作为各种信仰条文基础的客观标准。但，如果认为宗教信仰无需理性的辩护，那末怀疑论对客观原理的攻击

* 基督教的基本教义，上帝由圣父、圣子、圣灵三个“位”组成，即“三位一体”的教义。——译注

就不可能威胁教义的基本宗旨，因为该教义从来没有声称提供这些客观原理。信仰(个人的启示或教会的传说)本身就足以支撑"德行"，这种"德行"明显地使基督教表现为一种可行的宗教。对这种"信仰主义"的唯一的理论威胁将必然采取武断的形式，而怀疑论哲学惯用的策略可以很简单地把它驳倒。

如果说，"信仰主义"在动乱时期为宗教提供了避难之处，但它对传统的知识理论仍然具有种种扰乱人心的含义。确实，求助于"信仰主义"，等于承认怀疑论所提出来的二难推理不可能得到解决。正是"知识理论"这个概念，成了措辞上自相矛盾的东西，因为人们无法证明自己的理智和推理能力永远不受恶魔的阴谋诡计的打扰。因此，如果说我们单纯的感觉经验会犯错误在理论上仍是可能的，那么什么东西能保证史家叙述的正确性呢？他叙述遥远的时代和地方的事情，根据的是传到他手中的如此零零碎碎的证据，史家可能是轻信的，或者是有偏见的。他的资料可能夸大了一些无关紧要的、或可能是腐败的事件的重要性，而本来可能使他的叙述集中于正确主题的那些资料也许丧失了。在这种批判风气面前，史家被置于诗人的地位上，他们天真地认为出自他们自己想象的那些臆造的事情是真的，史家的活动不仅变得困难或靠不住，而且荒唐。

从基督教"信仰主义"的观点看，对历史知识的批判最有影响，也是最极端的是科尔内利乌斯·阿格里帕的《关于艺术和科学的自负和不可靠性》。文艺复兴时期新柏拉图主义的思想曾十分关心秘术，阿格里帕始终如一地享有炼金术传统的抱负，想通过一种深入物质创造和轮回奥秘的启示，从而达到精通人与自然的知识。但到动乱生涯结束时(他不稳定地在欧洲各个宫廷中担任过各种职务)，他那些学习秘术的学生们感到，他把对传统科学的蔑视已

扩大到了所有知识的分支。此后，他把任何认识世界的企图都看成是原罪的腐蚀，因为概观艺术和科学的成就只暴露出了一堆自相矛盾的结论。在阿格里帕看来，接连不断的一个权威对另一个权威的驳斥，已足有理由否定通过任何一门学科即能够获得智慧的信念；追求知识不只是一种错误，也是得到启示的障碍；得救的道路已由《圣经》一劳永逸地揭示出来了，任何人除非他安足于逐字译释经文，否则会重演亚当的原罪。

《关于艺术和科学的自负和不可靠性》从世俗知识不敬神和不成其为知识这一认识出发，斥责了对所有知识领域的探讨。历史（因为人们意识到它明显地缺乏数学论证的确定性）特别受到阿格里帕的辱骂。史家处于令人为难的地位，因为他们根据有利害关系的党派留下的证据去描述他们没有看到过的事件，而这些党派的观点又常常是片面的。用有趣的（很可能没有发生过的）小事来润色自己的叙述，史家们本人几乎不会有什么顾虑，他们或者美化曾经委任他们担任官职的君主的声誉；或者悄悄地漠视任何可能对事件提出其他看法的典据，仅由于这种看法触犯了他们自己所持有的偏见。甚至最认真严肃的史家也处于这样的境况，要试图用零碎的，可能是不可靠的证据描绘一幅完整的画卷，并且使自己的记事富有教益，他必然用他自己的猜测填补资料不足所留下的空白。粗略地检查一下历史研究就足以说明，“编史者之间的分歧竟有这么大，居然能把同一素材写得那样反复不定或说法不一。这足以显示这种研究是不可能的，它只是证明了许多史家可能是道地的撒谎者。”① 于是，根据阿格里帕的推断，任何史家原则上都不可能知道真实的情况。

在怀疑论兴起的潮流中，如果说历史的命运同各学科相同，但不应认为，各学科的实践者因为发现不能为他们的追求提供理

论上的辩护而停止了努力。实际上，阿格里帕的著作写在以自然科学的显著进步为标志的时代，那些在欣欣向荣的科学研究中改变着工具和假设的人们，几乎没有注意到他的异议。文艺复兴的科学传统继续把积累经验知识作为达到人类幸福的钥匙。并且，随着伽利略的《关于两个主要世界体系的对话》的发表，文艺复兴产生了登峰造极的杰作。但，即使可能不存在对自然科学实际成就的怀疑；也不怀疑为得出精确的假定，而赞成在研究过程中使用经验的方法，这里仍然还有一个哲学上的问题：即这种准确的知识怎样才算是可能的。对这个问题的回答，决定了17世纪哲学的特征；而历史所得到的安慰极为有限。自然科学在各方面的进展曾与数学方法的演变（如解析几何和微积分）"同步"* 进行，对长期以来受到信奉的经验主义来说，数学方法引进了一个新的范畴。此后，科学观察和预言不再受不可捉摸的感性经验的限制，而是受定量技术应用范畴的限制。正是在这里，即在数学的演绎方法中，哲学家探索确信的根据。

笛卡儿的《方法论》是使用数学方法反驳怀疑论"最有权威的著作"。** 在这本书中，笛卡儿对自己思想的产生以传记的形式进行反思，开始对怀疑论提出异议。他记下了在接受广泛的人文主义教育后，他又如何对这些学科感到不满，因为它们不能产生一个确定的真理标准。比如历史和雄辩术，虽然它们可以接受确信度接近数学证明的结论，但从来不能够产生这种结论。他完成正规教育后，由于爱好哲学内省的方法，便决定放弃文学研究。他认为任何缺乏论证检验的知识都是不正确的。来自观察的经验知识

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

不可能成为科学的基础，因为我们的感觉可能经常欺骗我们。他的意图并不是让人怀疑所有的知识（如他声称的怀疑论者的例子），而是建立一种稳固的基础，根据这种基础可以得到确定的（而不是可能的）结论。他使自己从事一项系统地怀疑的纲领，它将把任何可能有其他解释的概念或命题从他的思想上根除掉。尽管他可以系统地怀疑他全部感觉经验的有效性，但他却不可能怀疑他本人正从事一种理智的答辩而没有陷入荒谬。“……如我所观察到的，我思故我在，这一真理是如此确定，如此明显，惯于挥舞怀疑棍子的怀疑论者不管如何放肆，也不可能提出怀疑的理由，我决定，我可以毫不顾忌地承认它是我所研究的哲学的第一原则②。”笛卡儿的真理标准成了清楚、明晰的思想，非常简易，不证自明，以至怀疑它的有效性就使人卷入自我矛盾之中。他并且发现这种不证自明作为一种思维存在处于他自己的意识之中。他的哲学方法相当于一个逻辑演绎的上升过程，是从最简单的思想到较复杂的思想。这样，结论的证明依赖于假设的不证自明。笛卡儿在算术和几何里发现从简单的假设演绎出结论的方式。“现在可以下结论说，告诫我们坚持可靠的条理，和准确地罗列所研究事物的所有状况的方法，包括所有使数学原则具有确定性的东西。”③

在笛卡儿的知识理论中，历史降到了不可靠的消息的地位，西塞罗的女仆也可以掌握它。人文主义者把历史看作正确行为的向导的信心，看来只不过是建立在沙滩上的房子。因为：

> 甚至最忠实的历史，即使它们没有完全歪曲事实，或夸大事实的重要性，以便使其叙述更值得仔细推敲；但至少，总要同时进行删削这是非常普遍的现象。所以就发生了这种事情：

留下的东西不代表真实，用这种资料中的例子来调整人们的行为及诸如此类的做法，易于使人陷入中世纪游侠骑士传奇式的放浪行为，并易于产生超过他们能力的计划。④

笛卡儿不仅否认历史知识逻辑的正确性，他还鄙视缓慢地发展、逐渐地成长这一历史过程的特征。调整制度和习俗以适应新出现情况的需要，建筑家考虑到现存建筑的排列而设计施工图的方法，学术团体通过连续考证典据而决定今后的研究方向，所有这些都被看成是不完美的东西，因为它们的发展不是一开始就按照一个理性的计划来进行。于是，这里同时排除了通过时间而变化的历史题材和史家在工作时使用的方法。这是一种对历史实践作出激烈反响的见解。

有意义的是，对历史学皮朗主义的最初反映竟然来自基督教史学家。他们的素材通常笼罩着一层神秘的色彩，单纯的信徒虽不愿过问，但却容易受到宗教反对者考证的非难。随着宗教改革争论的进行，新教派和天主教派都发现他们自己与怀疑论哲学家处于一种不自在的联盟中，而怀疑论的论点是来自异教的而非基督教的资料。保罗的书信也许为基督教的“信仰主义”提供了很好的基础，但正是塞克斯都·恩披里柯*提供了有可能破坏基督教传说历史的工具。这对制度化的宗教产生了如下的影响：诱使教会史家以彻底批判的方法重新估价自己的资料，这种批判没有给那些神圣的、无法确定文献依据的传说留下机会。乌得勒支的耶稣会哲学教授赫里贝尔特·罗斯维德曾构想（早在1607年）收集

* 塞克斯都·恩披里柯：哲学家、历史家，活动时期在3世纪初，写过《皮朗主义纲要》等书，对古希腊怀疑主义作了全面记录。1562年《纲要》重新出版，对欧洲思想界影响很大。——译注

一本圣人传记，并加以考证，使基督教传统中奉为神圣的传说和故事恢复严格的历史的尺度。这个计划他终生没有实现（当他构想这个计划时，严格地讲，这是无法实现的），但他发动了一个学者们的集体性的事业，直到今天都使耶稣会的史家们忙碌着。

约翰·博兰德接过了罗斯维德的斗篷，他的工作使该计划有了固定的形式，他的名字仍被用来指称这个运动。博兰德派专心致志按照每年教会纪念各位圣人的节日的顺序，写一部详尽的圣人史。他们从一月份开始，然后按日历从头到尾系统地写下去。但他们不仅仅汇集所有有关圣人的现存资料（通常是寓言般的），而且逐渐形成整理素材的严格的批判原则。在1643年出版的《圣徒行传》，第一卷序言中，博兰德本人叙述了他们的方法。历史著作的可信性可按以下方法排列：它们是否由事件目击者所写；或由那些"他们本身没有看到自己所叙述的事件，但采纳了亲眼所见者的说法的人所写"；或"不是由那些采纳自目击者本人的说法的人所写，但由那些根据目击者对其讲述过的人们的说法的人所写"；或"由那些从史家的著作中收集史料的人们所写（它们的可信度可按上述标准来衡量）；"或根据可信的遗物，如捐赠物、遗嘱、协议，或根据其他人的报道所写"。⑤

这里是一种方法，以胚胎的状态区分了不同种类资料的权威性。还有剩下混成一团的口头传说，既不能不加批判地接受，又不能立即加以排除。在这种情况下，必须致力于找出围绕着关于圣人的民间传说的起源，将传统的故事可以与现存文献的说法相对照，并且在文献看来互相冲突的地方试图解释这种差异。在伪造的或错误百出的文献都很普遍的情况下，批判的史家对自己可能见到的种种资料的相对重要性应该有一个清楚的概念，这点是必不可少的。当所述内容的唯一根据是口头传说时，必须向读者

讲清楚，不过目标始终应该是在原始资料的基础上去考证那些可能是真实的，这一工作是十分紧张的劳动。博兰德派为了发现新的资料查遍了欧洲的图书馆和修道院。他们即使不能向读者提供笛卡儿的自明之理的可靠性，也至少可以出示支持他们的历史判断的证据。

教会历史家的伟大成就是在实践上而不是理论上。但他们中的让·马比荣(本尼狄克派的圣莫尔会* 的学者)提出了资料考证方法的研究论文，精彩地论证了怀疑论对历史地位的挑战已在史家的实践上产生了多么大的影响。为确定证书的真实性该采取何种步骤，他与当时博兰鄙派的首要人物达尼埃尔·帕佩布洛克发生了争论，结果在1681年写下了《论古代文献》一书。帕佩布洛克提提出了一些实用的原则，包括否认了马比荣视为真实的一系列文献，而这是马比荣毕生从事的资料工作所得出的结论。在答复中，马比荣细致地描述了一套检验方法，证明在把证书当作可靠的证据以前，必须先用这些方法加以检验。这些步骤繁多而且多种多

某种程度的可信性。

在这场独特的争论中，帕佩布洛克谦和地承认马比荣精通自己的方法。但在这种情况中，重要的是争论得以进行的那些条件。对所质疑文献真实性的反应，在原则上不是把任何本来可能是伪造的东西看成赝品，而是使考证资料的方法精益求精，以至缩小怀疑的范围。与其修会的成员们一样，马比荣通过马勒伯朗士的教育而十分熟悉笛卡儿的思想，足以意识到盛行于17世纪哲学体系中的历史不稳定的地位。但他宁愿用历史实践来回答怀疑论者的批判，而不是靠潜心构筑另一种知识理论。

宗教徒所关心的范围是《圣经》作为具有历史真实性的经文而存在的地位，这看来似乎是最善于考证的史家干的事了。但尽管狂热的论战是围绕着解释《圣经》而进行的，神学家们在研究经文时，却不愿使用在基督教史领域已证明自己价值的语言学的方法。在虔诚的修会成员的眼光中，建议把考证教父传记的技术用到视为例外的经文上，甚至会被看成异端。激发博兰德、帕佩布洛克和马比荣的研究工作的怀疑论是宽厚的，限于严格的界线之内。于是，把理性的考证原则应用于《圣经》的任务就落到了贝内狄克·德·斯宾诺莎身上。斯宾诺莎虽然具有犹太人的血统，但他活着时曾被指责为无神论者。由于他远离宗教，使他可以自由地从事研究，无须顾及任何特定的正统观点。他的《神学政治论》标志着系统地考证《圣经》的开端，此外，他还提供了解释历史的细致复杂的理论。

斯宾诺莎的哲学表现了17世纪的特征。他以时髦的几何模式构筑自己的哲学，并在仔细地研究、批判笛卡儿的过程中加以发展。除哲学上的杰出才能外，斯宾诺莎还是一位可敬畏的希伯来语学者。他决定把支配着他的哲学的自然主义原则用来评价《圣经》。

在他看来，臆测的无稽之谈所以统治着神学论战，是轻信的结果，而这种轻信又产生于对自然秩序的无知。上述论战以下述假定为出发点：神圣的经文包含有最奥秘的先验的真理。这招致了怪诞的解释。《圣经》是通俗的历史著作，是打算用来灌输简单的道德戒律的寓言，并不是深奥的哲学论文。由于未能认识它的基本特征，致使大量的思维创造能力白白浪费掉。斯宾诺莎的方法是使自己限于翻释经文，因为他的意图是"不管文中所含的真理，只管意义"。⑥因为恰恰是企图引入"以自然界的知识原理为依据"的观点，导致评注家们"把每段的意义和其中所含的真理相混淆了"。⑦

斯宾诺莎力图控制自己的解释范围，集中于《圣经》各卷写时所用的以及著者常说的语言的性质与特质"。⑧先知们是些头脑简单的人(他们是由于善良而受到尊敬，而不是因有学问)，他们直接向粗俗的、不会进行抽象思考的大众发表言论。无论谁写下了他们的事迹，或者出于尊敬这种原始的纯朴(在这种情况下，这个故事必然是明白易懂的)，或者为了加进自己精微的想象(这是晦涩难解的普遍根源)。对《圣经》的系统研究"必须与所有现存的预言书的背景相关联，那就是说，每编作者的生平、行为与学历，他是何许人，他著作的原因，写在什么时代，为什么人写的，用的是什么语言。"⑨判断《圣经》各卷的精确度，需要丰富的编史细节："最初是否受到欢迎，落到什么人的手里，是多少种不同的原文，是谁的主意把它归到《圣经》里的。最后，现在公认为是神圣的各编是怎样合而为一的。"⑩

斯宾诺莎并不认为他的方法会澄清经文的所有隐晦难解之处。某些难点涉及希伯来语本身的状况。古希伯来语语法和文风传统没有完整无缺地留传下来。由于种种不确定性，一个段落可能

就有几种可供选择的译文，要选定一种译文通常是不可能的。但他的基本论点是简单的，同任何书一样，应该把《圣经》看成是一群作者用共享的习俗与特定的听众交流思想的尝试。至于如此繁杂的作品何以汇编成书，以及辨别各卷《圣经》的来龙去脉，这些将需要认真细致的研究。除非能证实这种来龙去脉，否则神学家们的怪诞解释会不受任何限制，发现《圣经》的历史意义也会受到阻碍。

实行斯宾诺莎的解释不是没有技术上的缺陷。但他已表明，在这个敏感的探询领域需要的是什么东西，提出了也许是循之有益的方法。他的书动摇了传统的宗教观念，这可从欧洲所有当局的惊恐中看出。斯宾诺莎碰到了受伤的神经，就为这个原因，不能简单地忽视他。历史的争论再次成为宗教论战的中心。新教阵营所担心的事情比较少，因为讹传神圣经文的历史责任在于他们的对手，但他们也面临着一系列严重的、令人棘手的问题。特别是原教旨主义者*，《圣经》是他们信仰的基础，而使他们产生灵感的经文的起源和历史是不确定的。这些问题成了敢于抓棘手问题的天主教学者所利用的二难推理。

里查德·西蒙，17世纪批判《圣经》的前驱，他耐心、精确地使用了斯宾诺莎的方法。在其《〈旧约〉批判史》中，以他所能发现的全部有关语言学的和环境的证据为基础，献身于确立可信的经文。在他看来，《圣经》类似一些偶然著述拼凑而成的“马赛克”，从头至尾缺乏任何连贯性；对此，语言学就几乎没什么可干的了。西

---

* 原教旨主义，新教内的一种思潮或派别，强调《圣经》的绝对正确性，严格地按字面解释《圣经》。它曾在本世纪初美国新教教派内形成一场运动。——译注

蒙作为奥拉托利会*成员，公开认为他的研究证实了天主教传统的真理。他认为对《圣经》的大量修正，每一次都是神启的结果。但即使这种说法突出了新教依赖于经文而不是依赖传统的愚蠢行为，它对天主教的正统观念仍有极端破坏性的含义。如果所有先知的言论都根据其直接背景来解释，就难于继续把这些言论看成是指引信徒的、具体的天命构成的体系。争论的结果是西蒙被开除出奥拉托利会，但他继续自己的工作。他对《新约》进行了一系列研究，最后，把自己认为确切的经文加以翻译，配上注释。他的意图同样是重现福音书的文字意义，而不是从事他所称的"贩卖神秘的故事"。皮朗主义的真正受害者不是历史，而是教条主义的神学。史家只不过是利用了这一"危机"，作为磨炼才智的一次机会。

怀疑主义对17世纪历史实践的积极影响，在于明显地突出了对证实原始资料的关心。在对诸如古字体、古文书学、语言学和印章学的研究中有巨大进展，这些学科都曾经被看成严格意义上所说的历史的附属品。但处理印章、证书、官方文件和其他手写资料的这种信心没有反映在记叙史上。甚至当这一观念公开流行并引起争论时，这种考证资料的精湛技巧并未有助于详尽地发挥观察事件的能力，而这种发挥可能使事件呈现新的意义。笛卡儿主义者正确地指出：组成传统历史的怪诞故事几乎不要求知识的高贵身份。但新类型的批判的史家，在追求确定性时，也不愿在自己的资料中进行假设的联系，因这会使他们暴露于熟知的怀疑论者的反对之下。

---

* 奥拉托利会，天主教两个性质相似的团体。一个为圣腓力普·内尔1564年(一说1575年)创办于罗马，在各国设有机构；一个为贝律尔1611年创立于法国，主要工作是培训司铎(神父)，崇尚通俗说教。——译注

继续进行的工作是无情的批判，对记叙史来说，这是否定性的批判。皮埃尔·培尔写于1697年的《历史批判词典》把旨在描述同一事态的、互不相容的上帝箴言并列在一起，以把这些公认的看法置于荒唐的境地为乐事。这部书的安排明显地漠视了系统的标准。培尔按字母顺序的方法，直率地推翻了随意选择历史人物的传统观点。具体题目的标题可能是哲学史上具有某种重要性的人物（如斯宾诺莎、埃利亚的芝诺或皮朗），而批判可能集中于从哲学上审查他们的观点。关于卡尼修斯，培尔发现的东西并不多于阿格里帕的断言：他是一些情书的作者。标题的重要性与他无关。他关心的是揭露误解之处（不管什么领域），不问论题是否重要。

但培尔的意图决不是使这种讨论得出一个结论。他提出皮朗和塞克斯都·恩披里柯的信徒是否可能得救的问题，只是为了描述拉·莫什·勒·伏瓦耶加尔文和让·拉·普拉赛特的互相冲突的观点，留给读者们思考。而且他还评述了《圣经》描写大卫生平时的自相矛盾的细节：

> 如果在修昔底德或泰特斯·李维的书中发现了这样的记叙，所有的批评家会毫无异议地作出结论说，抄写者掉换了页码，在一个地方忘记了某些内容，在另一个地方重复了某些内容，或把另外的段落插进作者的著作里。但当这是一个关于《圣经》的问题时，必须小心谨慎，不要持有这种怀疑。⑪

培尔展开初步的批判计划后，没有尝试解释他发现的这种自相矛盾的现象。他单纯地让自己的学识沉溺于苦苦搜求细节，绞尽脑汁地从事脚注，证明看来与他的总的主题似乎没什么联系的事情。

用他的广博的知识和冷嘲热讽的风格、以更大的自信攻击传统和迷信，这件事留给了他的下一代。他所完成的是把叙事史"归结为荒谬"*，恰当地表达了笛卡儿哲学的激进含义。

哲学批判和实践的探究，在17世纪趋向于集中强调把历史与文物研究分开的鸿沟。尾随怀疑论而来的全神贯注于可靠的原始资料的做法，并不是人文主义史学的特征。人们曾经根据这样的标准辨别好的史家：他的叙事既使人愉快，又富于教育意义，但并不认为注重证据、保证他的描写具有真实性是必不可少的；他的资料通常来自希腊、罗马的大史家，把他们的书当作自己所写的历史的形式与内容的范例。怀疑论正击中了这种程序的要害。古代人曾把目击者的证言作为历史叙述最可靠的基础。但官方的陈述，或来自活动的参加者(他可能有偏见)，或来自中立的观察者(他可能消息不灵通)。因此在任何情况下，目击者印象的书面记载极可能成为误传的文献(在他们随意传给后代时，或出于存心，或出于无意)。

反之，真诚地对过去有兴趣的人则专注于收集考古调查过程中发掘出来的非文字材料(如铸币、纪念品、其他人造物品)。这些东西会使人产生对过去社会性质的某些想法，这些东西不可能撒谎。这种收藏和研究文物的活动在17世纪十分风行，以18世纪最初几十年庞贝古城和赫库兰尼姆**的发现而达到顶点。这一倾向是把人造物品，而不是书面证据，作为重现一个历史时期的主要基础。1697年，弗兰切斯科·比安基尼的论文《纪念品和古人的记号所论证并阐明的世界史》宣布了考古证据至高无上的地位。

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 赫库兰尼姆：意大利古城，位于维苏威火山西麓，公元79年与庞贝古城一起为火山爆发所埋没，1709年被发现。——译注

这里的一系列资料都不属于怀疑论者批判的范围。这一曾经孕育了精心鉴别证件和其他官方文献的运动，由于使用了建筑和艺术的遗物而臻于完美。文物研究者摆脱了对轻信的或非常麻烦的典据的依赖，集中注意种种物质的残迹。它们虽然不会讲述什么故事，却构成了故事的来龙去脉。人们选定要研究的那些遗迹，不大可能使人受骗，因为这些遗迹不是为了告诉人们什么而有意设计出来的。但根据遗迹作出的推断中也常常有差错的地方。如果文物研究者由于怕出差错而不愿作出结论，他的研究便在历史研究中留下了一块"空白"*。历史曾被设想为本质上是一种文学活动，但十分明显，正是试图描述而不是编造的方法，使历史在哲学的精密批判面前显得疑窦丛生。

文物研究者的成就是巨大的，近代史家使用的工具是在"博学者"** 中间锻造出来的，全神贯注于叙事史的做法曾是精心钻研考证方法的障碍，这都是老生常谈。18世纪以前，对原始资料的处理达到了老练的程度，这鼓励着文物研究者闯进更广泛的领域。1711年，托马斯·马多克斯的《历史和英格兰历代国五财务署的古物》提出以公共档案为基础，着手处理从诺曼征服到爱德华二世治下末期英国财政的管理和组织问题。马多克斯在对自己得到的各种不同资料的估价中，显得小心翼翼展示了相应的比较材料，这已经成了文物研究者主要的惯用手段。"包含在教会登记簿"、或"古代作家的手抄本里的历史记载或过去的事情"可能是有价值的资料；但"公共官员或政府当局在事件进行时记录下来的有关该事件的"公共档案，"则具有充分的、不容置疑的可信性"。⑫ 对怀疑论

---

* 原文为拉丁文。——译注

** 原文为法文，——译注

的反映是再次区别怀疑的程度，恰如其分地处理不同种类的证据。所有的公共档案都是伪造的，这在逻辑上也许是可能的，但这种偏执而缺乏自信的态度远远超过了理性怀疑的界限。

马多克斯的《历史》很象一部可靠的资料汇编集。在讲述一个故事时，他企图"用这样的叙事方法，好象这个故事可以从经常引用的编年史中诱发、抽取出来，而不是引用编年史和证书证实我自己头脑中事先想好的个人见解"。⑬靠这种有分寸地使用证据的方法，史家开始再次坚持传统的客观性的主张。但追求确定性的必然结果是勉强着手解释更广泛的问题。估价证据的意义（和精确性，必然）会影响历史结构。于是，从文艺复兴起就出现的史家的工作是文化观念的一个组成部分的见解，将需要加以说明。文物研究者感到他们对细节的关心是一种道德的和宗教的义务。但造成他们的技巧的哲学的情况使其没有一种相当于他的技巧成就的理论上的语言。

六、新科学

笛卡儿对历史知识的地位的挑战，为第一次企图老练地给历史奠定一种认识论的基础（截然不同于自然科学的、也不同于历史实践的认识论的基础），提供了语言学方面的背景。在欧洲理智活动的中心集聚在法国的时期，在启蒙运动觉醒以前，十分令人惊讶的是，一个孤立的那不勒斯学者，竟然根据仅仅注意出自自明的演绎体系的必然之事的哲学，形成了历史科学的轮廓。18世纪早期的意大利文化生活中，那不勒斯是个得天独厚的地方。文艺复兴的精力已经耗尽了，巴罗克*被说成一个道德和理智颓废的时期。但那不勒斯享有相对的生机。许多科学研究团体欣欣向荣，关于古人和现代人在科学探索上的相对长处的方法论的辩论生气勃勃，至今留有记载。当时盛行的主要趋势是颂扬数学知识。17世纪末以前，该城知识界领袖成了笛卡儿的信徒。在这种似乎不会成功的风气中，詹巴蒂斯塔·维科企图详细阐发笛卡儿派不屑一顾的研究工作的先决条件。

作为那不勒斯大学修辞学教授，维科通晓不能适应数学精密

---

* 巴罗克：西方艺术史上一个时期，大致为17世纪，最早于16世纪后期出现在意大利。"巴罗克"一词有不合常规、稀奇古怪之意，在当时是贬义，指那些打破常规，不符合宗教约束的艺术作品。由于作为一种审美情趣和对世俗生活的追求，它广泛反映在那时上层阶级的生活爱好中，故有时人们用来指称它所处的时代。——译注

性严格要求的那些学科。他的职业所关心的是说服的艺术，他的专业特长在罗马法和诗歌方面，他的哲学渊源是经院哲学与文艺复兴柏拉图主义的混合物，渗透在人文主义文学追求中的气质即在这里。对解释"事迹"* 的贯注不可能等同于数学上的理性主义世界。但17世纪对系统性的激情在维科的思想中留下了痕迹。在理性主义者企图根据数学方法明确地表达知识的范例，以回答怀疑论者的攻击时，维科却力求描述使各种言论和历史遗迹可能得以理解的环境。人们相互间(及对他们本身)的理解方式显然不同于他们在理解大自然奥秘的努力中采用的步骤。比如，批判性地阅读原文要使用大量准则，而受到准确地衡量、实验和预言的可能性所限制的理性的观点，却几乎把它们都排除掉了。这种区分对后来的哲学史具有重要的含义。在古典的知识理论中只有附属意义的历史成了人类研究工作的支点。19世纪时，哲学家和史家都发挥和丰富了这个观点。维科的系统论述在某些方面是粗糙的，带有古老陈旧的特征，但在周密地、细致地批判笛卡儿的知识理论中显露出了非凡的功绩。

直到1708年，维科对历史一直怀有笛卡儿式的轻蔑态度。他在1699—1706年的一系列演说中，反复讲到了怀疑论的论点，亦即笛卡儿及其门徒曾提出来反对哲学和人文科学的传统方法和目的的论点。文物研究者对确切的细节知识的关心被看成一项不值得认真注意的研究。"你们语言学家，自夸知道罗马人的每一件家俱和衣服，自夸对罗马的街区、宗族和街道的了解，比对你们自己城市里的这些东西更熟悉。为什么要这样骄傲呢？你们并不比罗马的陶工、厨师、皮匠、送法院传票的人、拍卖商知道得更

---

* 原文为拉丁文。——译注

多。”①

但1708年的演说《论我们时代的研究方法》，是企图建立他自己的知识理论的标志。这里，维科模仿培根的《广学论》(增大本)的方式，概观各门科学，企图表明；使数学证明不容置疑的原则同样限制了它们的适用范围。笛卡儿在数学中发现的确定性不是得自清楚明确的思想，而是得自数学是科学这一事实，数学的真实性依赖于常规。数学的前提是限定的，并且在既定的各种原则和步骤的前后关系中，是在排除了经验的变化莫测的演绎的知识体系中，这些前提各有各的位置和职责。维科承认数学的身份是例证的，但他曾以自己的怀疑论反对笛卡儿，他认为数学仅仅因为它完全由抽象的观念所组成，才被认为是科学；人们因为创造了数学的知识要素，所以拥有关于它的可靠知识；由于企图把知识领域扩大到人们没有创造过的事物，这种确定性就成比例地增加。

> …凭借几何的方法作为真理提出来的物理学原理，不是真正的真理，只是显出真理的可能性的外貌。达到这些原理的方法是几何学的方法，但这样导引出来的物理学的真理，不能象几何定理一样可靠地加以例证。我们能够论证几何的各个命题，因为我们创造了它们；如果我们可能对物理学的各个命题作出例证的话，我们也将同样能够“从无中”*创造它们②。

这种见解会否认每一门人文科学都代表了某种知识的观念，因为

---

* 原文为拉丁文。——译注

它们都援引质的标准，都是评价关于机会和变质，命运等幻灭无常的世界。但自然科学必须依赖于从实际试验的方法中得到的表面上近似的真理。关于一种事物的知识，在维科看来，成了一种曾经把它创造出来的功能。

1710年在《论意大利人最古老的智慧》一书中，这种"真理本身就是一种创造"•的原则进一步得到了发展。这本书所用的形式后来抛弃了。他企图用古代拉丁语结构证实自己的原则；并且尽管他后来承认，他是错误地追随了培根的《论古人的智慧》，把自己的思想强加于古代神话，但他的见解的生发力没有削弱。论文中继续进行着对笛卡儿的直接反驳。来自"我思故我在"••的知识不是科学，而是意识。笛卡儿明确的思想远不是真理的基础，除了他所经验过的事实外，没有任何效力。它的明晰性与它的真实与否没有任何关系。

> 真理的规则和标准是曾经把它创造出来。所以，头脑里的清楚明白的思想不仅不能成为其他真理的标准，而且也不能成为头脑本身的真理的标准。因为尽管头脑领悟它自身，但它不能创造自身；因为它不能创造自身，所以它借以领悟自己的形式或程式它是不知道的。③

在《论我们时代的研究方法》和《论意大利人最古老的智慧》中，维科发展起一种把"创造"和"知道"等同起来的观点，使作为知识形式的历史和自然科学同样成为怀疑对象。可是，1725年随着《新科学》的出版，他把历史看成人创造的，使知识的范围扩大

• •• 原文皆为拉丁文。——译注

了④。人仍然只能够知道他曾创造过的东西；但正如他通过给直线、三角形下定义而作出直线和三角形一样，他可以按照自己的各种各样的观念而行动，建立机构，制定法律，并形成习俗。"这种情形正象几何学的情形。几何学在用它的要素构成一种量的世界，或思索那个量的世界时，它就是在为它自己创造出那个量的世界。我们的新科学也是如此，但是却比几何学更为真实，因为它涉及处理人类事务的各种制度，比起点、线、面和形体更为真实。"⑤

"真理和创造都可以转换"* 这一主张的含义，是人们对历史的这种认识，性质上不同于对任何原则上可能与自然有关的东西的认识。自然是上帝的创造物，只有上帝才能完全知道它。人必须满足于自己在实验室中能够得到的、粗糙的、近似于创造者的知识。因此，哲学家们认识自然的辛勤努力必然达不到绝对真理；"这个自然界既然是由上帝创造的，那就只有上帝才知道。"⑥ 可是，历史上的各种制度是人们创造的；人们对这些制度的认识，远远比对物理学的认识准确得多。因为"如果谁创造历史就由谁叙述历史，这种历史就最确凿可信了。"⑦ 这种认识，给维科提供了一种历史观，即把历史看成一种自知的方式，而不是作为功利主义的或应用自然科学的指南。

> 但是，在距离我们那么久远的最早的古代文物沉浸在一片漆黑的长夜之中，毕竟毫无疑问地还照耀着真理的永远不褪色的光辉，那就是：民政社会的世界确实是由人类创造出来的，所以它的原则必然会从人类心灵的各种变化中找到。⑧

在着手分析《新科学》的论点前，考虑一下维科修正并扩大自己的知识理论时，他所从事的历史研究工作是有教益的。早在1708

* 原文为拉丁文。——译注

年，在评价各学科现状时，他就已经对罗马法的史料作过老练的论述，表明他通晓历史法学派的学术成就。例如，他谈及到阿尔西阿托及其门徒们，因为"他们在拉丁语和希腊语领域的学术成就"及"他们渊博的罗马史知识"，使"罗马法恢复了原始的光泽。"⑨早在精心发挥历史知识理论很早以前，维科就了解了历史实践（当科克和英国共同法的法学家们还不知道时）。他意识到，确切地描绘过去，对当前司法关系实践贴切地体现古代法典精神有限制作用。维科认为，必须把阿尔西阿托在重现罗马法的历史性质方面的成就，看成一种完全不同于阿库修斯及其学派所致力的事业，后者从《民法大全》中推断出总的原则，作为同时代人的楷模。

1714年，阿德里亚诺·卡拉法要求维科编写他伯父安东尼奥·卡拉法的生平。维科接受了这项委托，因为有丰富的文献资料可供他使用。他的研究成果《论安东尼奥·卡拉法的战迹》* 是写史的优秀榜样。他用他所赞赏的塔西陀的方式，在可供选择的范围内进行周密的考虑，以例证治国艺术的原则。对维科的历史理论的起源来说，维科研读了雨果·格老秀斯的《论战争与和平法》之后，对其产生了重要的影响。维科把卡拉法生平事迹恰如其分地放在国际法的范围内来考虑。在维科所计划的事业中，主要的理论上的"空白"** 曾是一种方法，一种使他逐个研究过的一大堆法律系统化的方法；而格老秀斯的"世界法体系中包含着整个哲学和语言学。"⑩格老秀斯达到这种统一的方式给维科留下了极为深刻的

---

* 阿德里亚诺·卡拉法，特拉埃托公爵，曾是维科的学生，其伯父安东尼奥·卡拉法当过元帅。据维科自传，该书曾被当时教皇称为"一部不朽的历史"。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

印象，以至他致力于为格老秀斯著作的新版本写一些按语。但维科放弃了这个计划，因为他感到一个天主教徒注释一个异教作者的作品是不适宜的。然而正是通过对法律研究的思考，维科使他作为历史家的工作，具有以前所缺乏的方法论方面的重要性。

在这些预备性的研究中，维科声称：

> 他最后发觉，在文字的领域里还没有发明这样一种体系，它将使最好的哲学，如从属于基督教信仰的柏拉图哲学，与一种语言学和谐一致。这种语言学在其两种分支上，即在两种历史，语言的历史和事物的历史上，显示出科学的必然性。这种体系将通过参照事物的历史而使语言的历史具有确实性；它将使学术哲人的箴言与政治哲人的实践相一致。⑪

哲学和语言学的这种统一开始明确得到证实，发生于传统上称之为《普遍法》的研究中，该书出现于1719至1722年间。这是维科把早年对罗马法的评论详细扩充而成的一部书，因此很容易看到维科对法律史的见解，他怎样实现他一直在探寻的综合。法律是设计出来应用于特定环境的普遍命令。它的系统表述既是权力专横的主张，又是对公共生活态度的反映。对法律语言的反省是了解思想和处事方式的窗口，法律的变化反映了生活方式的变化。

在《普遍法》中，维科关心批判自然法理论家的以下设想：法律的本质可以从成文法中提取出来，并用作评价法律的标准。维科想说的是，只有联系具体的历史环境，只有从在位者对纠缠着政治生活的意外事件的反映这一角度，才能理解法律。它既由一般的，也由个别的因素组成；除非看到这些组成要素之间的内在联

系，否则不可能理解它。正如法律审判是理智和意志的统一，同样，理解这种审判必须包括相应的哲学和语言学的统一。维科在努力认识罗马法的历史时，他写了《新科学的试探》这一章，"在那里，他开始把语言学归纳为一些科学的原则"。⑫概括地说，这将是导致《新科学》的艰巨事业的开端。这一习作所阐述的基本原理，是认识调查、研究人们从事各种事务时习惯使用的语言的先决条件。

维科《新科学》中最重要的意图是殚精竭虑去阐述一种方法论。它将使史家能够描绘遥远文明的特性，而无须求助于自己的假设。把这作为迫切的哲学任务，是维科的一项独创性的见解。它产生自维科对"不大可能的事、荒唐的事、不可能的事所作的艰苦细致的分析"。在涉及人类起源时，"他的前辈们没有彻底地想过这些问题，只是凭想象"。⑬《新科学》开初以否定命题的、冗长的批判形式写成。这一手稿虽已失传，但维科在一封信里简短地指出了他主要的理性目标。⑭格老秀斯、赛尔登、普芬道夫各各走向谬误，是因为他们缺乏解释神话和寓言的合适的批判方法，这些神话和寓言是历史地重现最早的各个民族生活的资料。霍布斯、斯宾诺莎、培尔和洛克、近代的斯多葛派和伊璧鸠鲁派所以提出了会最终导致毁灭人类社会的理论，是因为他们缺乏一种原则（诸如在古代或正统的基督教教义里柏拉图的无意观），一种超越微小的个体追求私利的原则。这些理论家都无视人类本质特征的发展，天真地假定：组成他们自己的"世界观"* 的见解，可以不问清红皂白地应用于讨论已往民族的实践。但因为"凡是学说（或教义）得必须从它所处理的题材开始时开始"，所以研究任何思想和制度必须"在

* 原文为德文。——译注

第一批人开始以人的方式来思维的时候就作为它的开始，而不是在哲学家开始去反映理念时”。⑮

维科向自己提出来解决的问题，不仅是一件应用语言学技巧，弄清古代文本的原有含意的事情。此外，他要求一种“哲学批判”或“玄学的批判术”，以恢复神话、寓言和故事的“构造，这就是那些最原始民族的真正的历史。⑯这些口头传说，由于代代相传，接受它们的人们对之不断腐蚀，使其符合自己的习惯。并且只是等一千年以上“过去后，才出现“用语言学作为批判题材”的作者。⑰在这些民间故事形诸笔墨以前很久，它们已遭受了剧烈的、连续的变动，以至不再是它们描绘的那个时代的可靠凭证。这种混乱是上述传播方式的结果，它当然公开吸引着哲学家们研究寓言中的深奥含义。维科本人曾受惑于培根和炼金术的传统影响。但在《新科学》中，维科开始认识到准确的解释要求精心设计一种方法，它将使学者们能够恢复寓言最初的历史意义。这样一种神话学准则既是研究原始文化的导论，又是理解后来文化形式的一把钥匙。因为很明显，由于误解了最初的人们的历史，伟大的自然法理论家们已经把人类本性的概念弄错了。

维科方法论的基础是分析同时代人历史实践的理论上的缺点。他的论点是，没有一种自我意识到的、明确表达出来的解释理论。史家易于用他们自己观念世界里的思想、章程、惯例的方式（这种方式使这些表现具有意义），去解释其他地区和民族的各种表现。“由于人类心灵的不确定性，每逢堕在无知的场合，人就把他自己当作权衡一切事物的标准”，⑱更进一步，“人类心灵还另有一个特点：人对辽远的未知的事物，都根据已熟悉的近在手边的事物去进行判断。”⑲用一种类推的办法，把自己个人的经验扩大，去解释其他文化的形迹，这种倾向的必然结果是：

> 一切民族乃至后来一切学者们对于人类起源的一切错误看法的无穷根源。因为整个民族既已注意到人类起源时，学者们就动手研究它们，他们就根据他们自己的既已开化的那种宏伟的世界情况，去就人类起源进行判断，而人类起源，就事物的自然本性来说，却一定是微小的、粗陋的而且很渺茫幽暗的。[20]

重视历史中的不幸可归因于一种偏爱，即把现在作为标准来评价过去的偏爱。只有承认理性有自己的历史，并承认评价往昔思想的合宜标准是变化着的一种思想方式这一理论，才能避免时代错误。

维科的主张是，对文献和历史遗迹的解释，依赖于对产生这些历史遗迹的人们的性质进行理论上的思考。由于意识到了关于社会和文明起源的看法中有一些自相矛盾的东西，他感到需要有一种新的、详细阐述的解释科学。这种意识的先决条件是18世纪文明的特征。* 社会契约论也许适于描述一个17或18世纪的绅士的权力观，他们习惯于市场交易，但它可能不会体现最早建立的政体的特征。其论点是，一个人如果不想陷入荒谬，他不能设想靠理性的、自私自利的人们的契约达到"所有的人对所有的人的战争"** 的决定。这里谈到的荒谬是观念上的。它的确切意义是这样：维科感到对雅典和斯巴达早期历史上梭伦和利库尔戈斯的作用的传统看法，必须提出新的解释，重新考虑那些可能归之于远古时代诗人们的那种智慧。总之，根据各种社会和习俗，审查那

---

* 这里指维科已经在怀疑18世纪的启蒙运动思想家所普遍信奉的东西了。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

些公认的，被想象为产生在这些社会和习俗的历史解释。

尽管《新科学》为消灭和解释种种时代错误要提出一种方法论准则，但维科对这个问题的最初想法来源于他了解这些想象中的人物具有矛盾的品质。这些人物是最古老历史的"剧中人"*。因此他认为解决这个问题的关键是，"进入"最早的人们的各种想象，在寓言般的自相矛盾的现象下面，他会发现作为神话动因的原始含义。这种自相矛盾的现象，产生于一代代人们企图用他们自己的假定去解释先辈们的往事。

> 为着发现在异教世界中的人类思维是怎样起来的，我碰上一些令人绝望的困难，化了足足20年光阴去钻研。我曾不得不从我们现代文明人的经过精炼的自然本性下降到远古那些野蛮人的粗野本性，这种野蛮人的本性是我们简直无法想象的，只有费大力才可以懂得。㉑

这就是维科在《新科学》整个第二卷中所致力的事业。非犹太人的大大小小的神的产生，被说成是政治、社会冲突的反映。远古时代的居民明确地求助于奇异的想象，因为他们的语言不适合较发达的文化所特有的那种不偏不倚的描述手法。他根据各个神的力量和狡诈，解释一个社会集团的兴衰或新技术的发展，使继续处于神秘之中的事物变得明白易懂。"…原始的诸异教民族，由于一种已经证实过的本性上的必然，都是些用诗性文字来说话的诗人"。㉒在一个把所有领域内的变化，都看成各个强有力的个人成就的社会里，寓言是描绘历史和自然事件的合适方法。"…最初

---

* 原文为拉丁文。——译注

的人民仿佛就是人类的儿童，还没有能力去形成事物的可理解的美的概念，就自然有必要去创造诗性人物性格；…。"[23]例如，农业的创立被看成是赫尔克里士个人的成就。于是"这种天神或英雄的人物性格就是些真实的故事，而它们所寓的意义并不是比拟的而是只有一个意义，不是哲学性的而是历史性的，也就是那些时代希腊人的寓意故事。"[24]这种作为重现原始意义的工具的"诗人的智慧"的概念，是构成《新科学》主要部分的历史论述的先决条件。当维科大体上从神话和寓言转向荷马或罗马法，或封建社会的特征时，他的头脑中不仅有确定的解释原则，而且还有渗透在这些原则中的原始人的本质的概念。

维科的方法依赖于哲学和语言学的"亲近"*。其前，哲学本身关心那些抽象的、普遍的、并认为是正确的(至少是认为明白的)真理，没有考虑它们所以产生的历史情况；而人们在追求只关心历史陈迹固有指谓的语言学时，又忽视了这种鉴定和分类活动中可能提出来的理论问题。"哲学默察理性或道理，从而达到对真理的认识；语言学观察来自人类选择的东西，从而达到对确凿可信的事物的认识。"[25]维科的观点是，哲学、语言学都不可能恰当地履行传统上曾由它们担负的工作，除非它们加入某种(很难下定义的)互补的关系。"哲学家们如果不去请教于语言学家们的凭证，就不能使他们的推理具有确凿可凭性，他们的工作就有一半是失败的；同理，语言学家们如果不去请教于哲学家们的推理，就不能使他们的凭证得到真理的批准，他们的工作也就有一半失败了。"[26]

上述关系对《新科学》的结构极为重要。根据这种关系所内含的方法，"古代文物的重大的零星片段，前此对科学都没有用处，

* 原文为法文。——译注

因为它们已弄得污秽了，破烂了，七零八落了，可是如果加以清洗、拼凑和复原，它们就会在科学里放出奇光异彩。”[27] 例如，对荷马的传统观点是，把他看成富有深奥智慧的诗人，这实际上使史家丧失了也许能够重现原始民族习俗的文献；正如公认的对《十二铜表法》的解释是把文化发展的扩散理论作为先决条件，这阻碍了任何试图认识从野蛮到文明在实践上的重发性的努力。按照维科的考证，这些东西有自己固定的作用，作为证据，重现了远离我们时代的精神状态；而荷马的“史诗此后应作为古希腊习俗两大宝库而受到高度珍视。”[28] 但要做到这样，首先需要哲学和语言学联合起来完成它们的工作，恢复历史遗迹在其出世时所呈现的面貌。

维科论点的重点是：只有把各种历史遗迹的证据与人类本性的概念等同起来，才能克服解释问题。既然人类本性自身是由人创造的（人们笨拙而固执地努力于提高道德和物质的幸福成果），他要解决的问题是指出构成人的观念的各种想法如何随着有关的特定状况的变化而变化。他的观点不是说人类本质由环境或社会条件所决定，而是说在一个个连续的时期中，表达人类本质的方法显示出一种概念的顺序。假若意向的共态渗透在一个特定时期人们所从事的活动中，那么，这个时期的言论和历史陈迹必须根据同一模式的人来解释。因此，最初的人“没有推理的能力”，而是赋有“完全肉体方面的想象力”的动物，在明显含有敌意的大自然面前感到不知所措、心惊胆战，“按照自己的观念去创造事物”[29] 他们对于自身及环境的观念是想象的产物，还没有得到抽象思维的训练。

维科不仅仅对原始人的思想性质抱有经验主义的观点；他的主张是：在逻辑上，这种纯粹表达的、非反省的思维方式很可能早于

深思熟虑的反映，因为想象为随后的思考提供了最初的素材。哲学"通过论证本质的必然性"不可能早于"诗人的智慧"阶段；理智成熟的特征也不可能早于孩提想象中稀奇古怪的世界。在各个历史文化思维方式的发展和每个人必须经过的理智的各个阶段之间，维科作了反复地比较。他的"神"、"英雄"和"人"（接着是所有民族都注定要经历的衰落）的历史分期观念，与个人所固有的发展节奏相一致。在我们认识其他文化时，正是这种一致性，使他让内省担当了如此重要的理论上的角色，可是，必须强调的是，由于突出了思维方式（不管是个人领域还是文化领域），所以使他能够对任何特定发展阶段的概念的范畴详细说明逻辑上的（不是经验上的）界限。

这样，维科的成熟时期的知识理论的关键，是把人作为包含在制度和习俗中的各种意义的创造者的观点；他之所以能够把这种认识作为方法论的准则，是因为根据对个人的各种思想的起源的见解中，他汲取出了一种精心雕琢的比拟，解释了一系列文化形式。正如儿童把周围的整个世界看成他自己各种怪念头的想象中的投射物，原始人的本质也是这样。"由于想象具有一种强有力的欺诈力，在想象方面最强而在推理方面却最弱。它是一种诗性的或创造性的自然本性，我们可以称它为神性的，因为它把具体事物都显示为由诸神灌注生命的存在实体。按照每种事物的观念，分配一些神给它们。"[30] 这种神人同形的认识会使他们的所有思想和事业都蒙上这种色彩。他们的"习俗都带有宗教虔诚的色彩"；他们的"第一种法是神的，因为人们都相信他们自己和他们的一切规章制度都依存于神，由于他们认为任何事物都是一种神或是由一种神所造成的或做出来的"；并且他们的政府是"神治的政府，在这种政府里人们都相信一切事物都由天神来发号施

令。"[31] 他们用来描述各种约定的语言会带上同样的宗教性质，以至他们对权力、道德、法学和理性的观念，根据同样作为出发点的基本原理，都会变得明白易懂。在阐明这种盛行的思维方式中的某句话的含义碰到困难时，必须用这个神的时代的语言所特有的推理方式来解决。[30] 关于各种思想和规章制度继承次序的错误（也许把英雄时代的贵族政府看成早于第一个神权政府），可以"用从原因推出结果的方法"* 加以辨认，因为第一个文化阶段是以后各文化阶段的前提条件。

英雄时代会有它自己的概念的特征。它的"暴躁的，拘泥细节的"习俗会与"凭强有力的法"和睦相处，这是"最强者这个意义来讲的权势者们的政府"的基础。[32] 并且，这种体制中的各种观念和制度的性质会反过来为"受充分发达的人类理智所裁决的""人道的法"奠立基础。在这当中，政府支撑在"人的特性在于理智性的平等"上面，而法学"审核事实本身真实与否，宽厚地使法律条文适应对两造公平处理的一切要求。[33] 作为原始的凶残的巨人，自然是一种"有生命的实体存在"，"电光箭弩和雷闪轰鸣都是天神向人们所作的一种姿态势或记号，如果认为这些巨人具有上述理智辨别的能力，这就可能是一种历史范畴的错误。[34] 关于一种发达文化的种种设想可能已经塞到了对另一个（必然）早于它的社会习俗的理解中，这不单单是关于碰巧在一个民族中盛行的思想方式上的经验主义的错误。维科的观点是：时代错误的根源，在于没有认识到各种意识的模式的发生必然有一种继承次序。人类本质（作为一种历史的人造物品）的可变性，是历史混乱状态的最初根源。但维科的神、英雄、人三个时代起着历史形态变化表的作

---

* 原文为拉丁文。——译注

用，用作描述各种意义的参数，这些意义可以认为是特定时期人造物品的属性。这种理想的发展阶梯(每个民族在出生、进展、成熟、衰微和灭亡过程中的历史，也就是在时间上经历过的一种理想的永恒的历史)，通过真实和确定(哲学和语言学)的和谐一致，能够把各种观念"翻译"出来；并且正是这种综合，维科认为他的理论具有独创性。❷

可是，即使把注意力限于讨论维科的解释原则，他所提倡的科学在方法论上的充分含义还是不清楚。在《新科学》最后一版中，他对那些原则的最初陈述无论如何是十分简略的，是以格言式的，以对他以前的著作来说是陌生的形式表达出来。正是他把自己的方法应用于具体历史问题的方式，才能最好地鉴别他的论点的确切意义。他对罗马法和荷马的研究众所周知，但他对但丁的论述，重现最初的国家组织的封建根源和许多其他问题的论述，都有许多东西值得品尝。我这里所涉及的是叙述历史认识方式的起源和性质，它标志着历史思想史的转变。一种知识理论被宣布出来了，它给了历史一种独特的地位，使用了笛卡儿的理性主义或培根的经验主义中没有出现过的方法和程序。认识其他的文化包含着以事件的参加者的观点，进行移情作用的辨别，这一简单的论点所具有的种种含义在人文科学和社会科学中至今仍然在辩论。但，即使所有这些听起来是惊人地近代化的，但还是必须记住：对维科来说新科学必须同样使自己关心证明《圣经》里关于世界年龄的说法。它竟然同时既例证了存在于宇宙万物之中的、超验的天意在历史上的作用；又例证了世界史按照天意的显现过程，表明"理想和永恒的历史"的循环是不可改变的(这一忧惧无法摆脱：在充分发展的人类理性时代，咄咄逼人的野心的永恒命运是回到"野蛮状态")。《新科学》是一块马赛克，它包含着这些所有的成份。以牺牲

其他主题为代价而突出一个主题，必然会曲解这部书。但要对这个论点的实质作出深思熟虑的评价，必须期待在不太忙的时候作更详尽的论述。

七、历史和启蒙运动

维科对历史知识的性质的系统阐述并不是18世纪的典型思想。虽然对笛卡儿的理性主义存在着广泛的怀疑，但整个发展趋向以培根模式为依据的经验的科学，而不是朝着把对人的研究从对自然的研究中区分出来的知识的理论发展。维科企图用各种方法、步骤和明了的标准，建立一种《新科学》，这些方法、步骤和标准与那些具有自然科学特征的方法、步骤和标准在性质上是不同的。18世纪哲学和历史思想占优势的基调，是关心扩大、发挥经验的科学，它在原则上包含所有的现象。人们认为只有靠观察和预言的千篇一律的结合，才能认识政治、道德、美学和宗教等各门学科。

17世纪时洛克和牛顿为这种发展奠定了基础。前者提供了认识论；后者提供了方法论，使自然科学建立在可靠的基础上。天生的观念，超自然的性质都被打发到迷信的王国里去了。所有的知识（不管那一种）皆来源于感觉经验到的各种熟悉的外貌，来源于在原先不存在概念和范畴的头脑里所留下的印象。头脑开始时是一张“签好名的空白纸”，* 用洛克的话说，经验的重复，在它上面形成了“联想”。我们关于道德危害和肉体伤害的概念在这种事物的体系中应当来自共同的根源，即我们对特定事变的使人痛

* 原文为法文。——译注

苦的后果的经验。在这种意义上，在“坏良心”和“烧伤的手”之间不会存在质的区别。运动规律以吸引和厌恶的形式支配着人类行为（完全与物理现象一样）。人们把他们希望的东西称为“善”，而把他们避开的东西称为“恶”。每当人类行为用这些措词来表达，旧式的、形而上学的论述，例如对“意志”的基本性质的论述，就成为过时的了。牛顿已经表明，如果抛弃形而上学体系的同时采用实验的方法，即把受过训练的观察与数学的精确性结合起来，就会在物理学上获得巨大的成功。历史研究中实现类似进展所要求的一切，就是使用经过自然科学的检验、已获得“信任状”的那些方法。历史再次成为人的科学的组成部分。

如果说牛顿是启蒙运动的方法论上的良师益友，但他的权威性仍是通过间接的渠道以极端简单化的形式显示出来。对18世纪的史家、政治哲学家、社会理论家来说，牛顿科学的细微之处是一本秘密的书。要理解牛顿的《自然科学的数学原理》，他们缺乏数学专门知识。这个时期的主要人物中，只有达朗贝尔能说是个有独创性的科学哲学家。但牛顿方法的成就和可能性的神话，以通俗化的形式支配着18世纪上半叶的理性的论述。

伏尔泰的《哲学书简》毫无疑问是致力于把牛顿介绍给更广泛的读者的最早、最有影响的书，它最初于1733年用英文，接着1734年用法文出版。伏尔泰利用了在英国长期参观的机会（1726—17-28年），描写了英、法两国生活和思想的不同特征。英国被说成一个具有共同感，宗教容忍，政治上的实用主义和商业发达的国家；让读者自己与盛行于法国的迷信、武断和偏见相对照。伏尔泰把英国的幸福和繁荣看成经验主义的后果，从文艺复兴以来经验主义就支配着他的哲学。培根和洛克使哲学摆脱了形而上学和经院哲学的束缚；但这是由于牛顿，经验主义传统才取得了最伟

大、最持久的成就。尽管笛卡儿和他的学生已经改革了作为自然科学工具的各种数学方法，但这些数学方法只在适合经院哲学的需要时，才能有效地得到应用。伏尔泰认为，笛卡儿在清除探究真理道路上的传统废物方面已做了大量工作，但当他把几何方法应用于实际目的时，他受到了“有条理的头脑”* 这一17世纪理性主义特征的迷惑。用数学语言精心阐述实验哲学的是牛顿，他使自然科学或多或少不再是遥远的可能性，而是确定的已形成的成果；细节可能有缺陷，但基础已经奠定了；并且，同样的方法已为物质生活条件的改善提供了不可估量的前景。

必须说明，伏尔泰对牛顿有重大价值的科学成就只有门外汉的鉴赏力，并且有许多是来自别人的解说。但他抓住了富于工艺意义的自然科学在实践上的效用。笛卡儿的批判被说成贫乏无聊的东西，因为它成了用几何的措辞进行隐喻式地描述的自制的体系。牛顿明显地得到了尊重，因为他把结论限于可以用实验证实的事物；并且，凡在实验室里“制造”出来的东西，原则上都可以应用于世界。实践成了启蒙运动的口号。对知识（在任何领域）要按它展现改善人类条件的可能性来评价。社会科学和自然科学成为共同致力于改善世界的基本力量。历史既是后来的思考和概括的信息库，又是反对固有的态度和看法的思想斗争的武器。

历史被设想为一种社会的预防剂，远远离开了为细节而细节的文物研究者的爱好。随怀疑论而来的精确的学问方面的进展，在18世纪失去了动力。文物研究与记叙史的分离开。资料考证领域里“博学者”** 的技术成就对史家的文学体的方法几乎没有什么

* 原文为法文。——译注

** 原文为法文。——译注

影响，他们的实践自16世纪以来极少有什么变化。不过，即使历史的尊严根据它作为一种政治教育和说服的工具的效验来衡量，但在知识和历史之间刻板的划分中有一些不能令人满意的东西。

按照人文主义准则所构想的文学体的历史，在从笛卡儿到培尔的哲学家和学者们持续的批判面前，已不再可信。怀疑论与学问的可怕联盟，对号称讲授真实的故事是一个令人生畏的障碍。但研究文物的种种方法，虽然在揭穿历史神话时证明是无情的、有效的，同时也在严峻的不利条件下行程维艰。这里缺乏一种能够识别证据的相对重要性的标准。文物研究者首要关心的是他的文献的真实性，他的目的是详尽地说明证据，而在对往事作出解释前突然停住了。这种资料目录对同时代人的实际效用是不明显的。这些也不是可以用作精心阐述自然规律基础的原料。并且，既然只要揭开类似于牛顿自然规律的人类行为的规律，政治学、伦理学会发生相同于物理学那样切实可行的进展。所以，对历史的理智的兴趣不能容忍经常转移人们注意的事物，而吸引文物研究者好奇心的就是这些事物。

事实上，启蒙运动的"哲学家们"* 轻视文物研究者。他们津津乐道于培尔对道德和宗教权威的放肆嘲笑，但他们不享有他的证实最偶然事实的热情。他们把传统学问的著作用作信息的来源，但接着就把它们抛在一边。"哲学家们"** 所从事的工作是例证对所有的人、所有的地方都适用的真理。人们获得风俗和习惯，就如他们服从地球引力规律一样确凿无疑。史家必须描写这些规则，就如同自然科学家必须描述实验时观察到的事实。而且，源于这

* ** 原文皆为法文。——译注

种历史观测的对人类本质的认识，使开明的史家能够描述社会、政治的管理和安排，这也许最适合于促进人类的幸福。当然，对改进社会的实际界限存在不同意见，但“哲学家们”*都同意，历史是有价值的，它既有助于人类进步的步伐，又使人们避免了由于他们自己的愚蠢和轻信而造成的后果。政治哲学家和史家的职责合并成一种人的科学，它使历史恢复了人们熟悉的地位：“用实例进行教育的哲学”。

即使可以把启蒙运动对历史的追求纳入起初在自然科学中发展起来的范畴，但不能因此说，它在获取物理学的精确性上的失败使它成为理论怀疑的对象。笛卡儿哲学曾经与历史研究对立起来，因为它不能把偶然性容纳在演绎体系的结构中。而史家惯于考虑的事件（消息来源不可靠的人的幻想、傻话），只不过是偶然事件，并且原则上不可能是其他东西。培根、洛克、牛顿和皇家学会这一学派的经验主义有完全不同的方向。其基本前提，不是知识必须形成体系，而是它必须建立在经验的基础上。“有条理的头脑”**让位于（至少在理论上)粗糙的归纳论。概括的正确性，根据它引来证实自己的一系列例子来决定。

一种知识的理论可以愉快地容纳对往事的好奇心。15世纪末，旅行者们的故事传入欧洲，关于其他文化的报道大量流传，这种好奇心增强了。耶稣会的传教士扩大了自己的活动范围，远至中国和美洲。他们的旅行报告为欧洲的“沙龙”***提供了形形色色的社会习俗，逗引起人们的兴趣。一种新的前景已经展开。与此同时，文化价值相对性的意识也增长了，并对同时代欧洲社会传统习俗进行了激烈批判。这类材料成了孟德斯鸠的《波斯人信札》

---

* ** *** 原文皆为法文。——译注

的原始素材。这里，通过两个虚构的在欧洲的波斯旅行者的反映，孟德斯鸠既能强调自己所属的社会的特性，又能探索专制的概念，所用的措辞外表上指波斯，但有助于突出法国专制制度的性质。所有这些，与对闺房习俗的详细而幽默的描述，使这部著作大为成功。但只是靠了诸如让·夏尔丹和洛朗·兰热这些旅行家的通俗著作，才使这种政治讽刺作品得以成为一种文学风格。哲学家们对从其它文化来的故事的兴趣，如他们对学术著作的态度一样，是当作贮存实例的仓库，从中可以汲取道德、政治教训。

可是，这些用来汲取大量信息的范畴是静态的。人类本质被认为是在各处并始终是一样的。旅行者们的故事所揭示的风俗习惯的悬殊，被认为是机械原因（诸如气候、人口密度、是否靠近商路、生存方式）的结果；或者归之于有偏见的人（诸如教士或政治家）的诽谤，这些人集中全力使人民保持无知，以便促进他们自己微不足道的野心。哲学史的目的是叙述这些发展形式并揭露这些弊病。它对过去的关心服从于美化当前实践的种种可能性。

哲学和史家对文物考证者的学术成就缺乏尊重，这只是扩大历史思想领域这一更大运动的一个方面。这个运动不仅认为专注于细节（为细节而细节）可能成为社会改革的障碍；还认为人文主义史家在传统上所关心的，是通过深思熟虑地反省所记叙下来的政治事件，讲授治国方策的得失，这看起来既浅薄、专断，又是有限制的。风俗和习惯，政治、宗教，经济惯例与法律体制之间的相互关系，史家必须先进行认识，然后才能向立法者提出意见。

根据这些关系来构思的最早的历史著作之一，并对诸如孟德斯鸠和吉本这一类主要人物发生过重要影响的，是彼得罗·詹诺内1723年写的《那不勒斯王国内政史》。他是维科在那不勒斯的同

时代人，如维科一样，也是那不勒斯法理学传统繁荣的产物。詹诺内（不象他的同胞）的著作中浸透着改革者的热情。他的设想是：社会、政治和法律的弊病，是法规不平衡的结果，它使某一特定的集团行使过多的权力，但这可以很容易由精通法制史的立法者来纠正。他的意图不是“用战争的喧哗和武器的碰撞声使读者震耳欲聋”（人文主义历史家传统的精神食粮）；也不是颂扬城市及其物资供应品的美好、富饶和豪华，而是写一部“内政史，某种十分新颖的东西，如果我不弄错的话，它将以适当的条理论述这个壮丽的王国的政治、法律和习惯”①。

詹诺内的《历史》的批评对象是教权的弊病，它已使王国的运动陷入极其混乱之中。他估计教会拥有那不勒斯财富的4/5，而大批教会法学家则专心致志于保护和扩大教权赖以建立的传统的特权和豁免权。在詹诺内看来没有什么东西能补救这种局面，只有扩大世俗权力。教会必须接受一个普通社团的地位，隶属于同样的法律，并以通常的方法缴纳捐税，只是在世俗政权明确同意之下，才享有开除出教和监察权力。不用说，教会对这种建议的反应是毫不含糊的。詹诺内在监狱里度过了他生命的最后12年。

当这本书成为典范时，书的作者成了改革事业的殉难者。詹诺内在其《历史》中证明，如果文物研究者使自己适应于例证和解决实际困难；那么，他们深奥晦涩、不关痛痒的研究，完全可能变得更充满生机。在权限争端中使用文物研究者的论点有长期的、卓越的历史；教皇对许多世俗权力的要求是建立在伪造文件的基础上，这曾经是人文主义考证学的常识。但詹诺内根据任何文明社会都是发展的观念，使自己的论辩随着对那不勒斯法制史的描述而转移。从文艺复兴以来，人们已经普遍意识到，欧洲社会从中世纪的野蛮状态中浮现出来时，就已包含着承认只有某些制度

和惯例才与人的自然权利相一致。一当这种承认作为真理确定下来（宗教改革者难得向自己发问，在讨论“权利”时，“自然”这个概念怎样才能以评价者的资格起作用），就该轮到史家来指出这些权利是如何认识到的，及哪些障碍仍阻挡着它们进一步扩大。

詹诺内的书虽是宗教改革的产物，但以精细的学术成就而著名。法国启蒙运动的历史思想特征不是同样地注意于细节。这里，历史写作重点的转移是在文学体的传统中发生的。1731年，伏尔泰出版了《查理十二纪事》，该书大体上与支配着17世纪纪事史写作的各种假定相一致。他作了一些努力，查阅有关人们的回忆录，并进行了广泛的通信，以便得出有关特定的要点或细节。但他的主要兴趣是对查理十二和彼得大帝间的英雄冲突*展开赏心悦目的描写。重点仍然是主要政治人物的行为，几乎没有想到要把他们的行动放在社会和文化的背景上来考察。该书被视为一部“剧本”，描绘两个统治人物的命运，他们都力图按自己的意向来塑造事件。即使伏尔泰已经放弃了套话，他仍然继续讲述附带的轶事，让人消遣而不是得到教诲。无论从学术著作看，还是作为哲学史来看，都不可能看成是一部成功的书。史家们批评伏尔泰，说他轻率地信赖有限的几个见证者的记叙，说他过多依赖第二手资料，说他由于粗枝大叶使这部著作缺乏精确性。从伏尔泰历史方法的发展可清楚地看出这些批评中有许多他都接受了（至少是缄默地接受）。他获得史家名声的那些著作是以不相同的观念写成的。

伏尔泰为写他的《路易十四时代》，化了近20年时间收集资料，

---

* 这里的查理十二是瑞典国王。1700—1721年间瑞典与俄国之间爆发长期战争，结果俄国取得北方出海口。——译注

最后于1751年出版。他果断地与他早期专注于政治传记的做法决裂了。他的目标是"不为后代叙述某个个人的行动功业，而向他们描绘有史以来最开明的时代的人们的精神面貌"②。凡是因缺乏区分本质事实与偶然事实的标准，而使《查理十二纪事》蒙受损害的地方，《路易十四时代》都使用了文明社会的概念，作为衡量所有时代，所有地区的尺度。伏尔泰认为，在世界历史上存在过四个开明时代：希腊时代艺术和科学第一次繁荣；凯撒和奥古斯都时代的罗马文明；文艺复兴时期学问、科学和美术重新出现；路易十四时代，这时"人类的理性这时已臻成熟"③。至于其他时期，世界呻吟于愚昧无知、野蛮状态和迷信的统治下，这是教士压制下的"黑暗"世纪的特征。

> 这样，法国人的才华在900年间几乎一直处于举国分裂内战频繁的环境中，萎缩在某个哥特式的政府的统治之下，既无法律典章可遵，也无固定习俗可循。每隔两世纪改变一次始终粗俗不雅的语言。贵族毫无纪律可言，只知征战杀伐、游手好闲。教士道德败坏、愚昧无知。百姓不勤劳发奋，陷入贫困之中④。

从这些未必能有任何作为的开端中，伏尔泰企图表明：由于在政治经济上应用了理性原则和对艺术、科学的庇护，法国已取得了伟大的成就。他对细腻地描述军事战役和政治阴谋不感兴趣。"发生过的事并非全都值得一写。在这部历史中，作者将只致力于叙述值得各个时代注意，能描绘人类天才和风尚，能起教育作用，能劝人热爱道德，文化、技艺和祖国的事件"。⑤这里，这位哲学家、史家显示了他的手法：他关心的是人类的教育、是通过仔细阅读

人类天才的著作来进行教育。

不过，即使伏尔泰已为文化史吹响了嘹亮的号角，还是不应认为《路易十四时代》完全是这种题材的恰如其分的榜样。他确实已把科学成就，宗教争论，文学和艺术包含在内，这本身已明显地背离了传统的政治纪事史。但这部书中大部分讲的还是政治、外交事务和军事战役的细节。况且，伏尔泰永远是个幽默作家，不能抵制路易及其宫廷的轶事的诱惑。有关文化的各章，与其说与该书的结构混成一体，不如说是附加上去的。但该书仍然是一项很不容易的成就。它以庆祝一个开明君主统治下理性的胜利这一方式构思而成，但它仍然严厉谴责了迷信的残余。比如，把取消《南特敕令》看成是法国道德、经济的灾难。而且总的来说，他以轻蔑的态度论述路易晚年的宗教热情。在保卫"科学的"原则应用于生活方式的所有方面上，他从头到尾始终使用了历史的论点。在《路易十四时代》中，历史和实践相融合成为启蒙运动历史编纂的一种模式。

以上是伏尔泰在其历史著作中没有再达到过的顶点。一些人由于实行了《路易十四时代》中表示出来的某些方法而有所收益。向研究社会和文化史的转移继续表现在1756年的《论各民族的风俗与精神》中。这里，他进一步使自己从对政治史的缠绵不已的怀念中解放出来，把中国、印度、伊斯兰文明包括在纲要里。这样，他已迈出了决定性的步伐，来纠正支配着哲学和神学理解往事的普遍观念。博舒埃的《论世界史》是他主要的攻击目标。教会把人们看成上帝意志的扮演者，看成炫耀超自然力的精湛技巧的活动木偶，并根据这种观点来写世界史。伏尔泰不是这样，他描绘时代的精神及它的弊病，认为它是由于人们的愚蠢或盲信而实行各种各样的约束的产物。他必须讲述的是一个遗憾的故事，开端论

东方的几章用来突出中世纪欧洲罕见的文化反常。哲学上对揭示有规律的形式的关心，这种形式可能因历史经历的多重性质而隐蔽起来，成为一种宣传。伏尔泰尽管作了一些尝试，想重现日常生活的性质，但他的论点锋芒所向，是预定要揭露教会认可或鼓励的种种暴行。他的这种意图在其《历史哲学》中还更为明显。该书1765年首次出版，后来，把它包括在《论各民族的风俗与精神》中，作为该书1769年版的导论。在概观最古老的历史时，伏尔泰奚落了正统的，即《圣经》中关于古代的说法。世界史的范围进一步扩大了，但这位哲学历史家已经把他的职业工具换成了适于政治说服的修辞学的方法。迷信是人类幸福的障碍，而基督教是迷信的主要代表。伏尔泰在文学、历史或哲学领域中的所有精力决心用来促进他的"消灭无耻之徒"* 的运动。

对改革的可能性，并不是所有启蒙运动的思想家都有伏尔泰那样的乐观看法（有几分肤浅）。伏尔泰认为这种改革会随着根除愚昧和迷信而到来。甚至当伏尔泰的乐观主义因1755年里斯本地震的冲击而减弱时，给他深刻印象的不是社会的复杂性，而是在含有敌意的自然界面前人类努力的软弱无力。在1759年出版的《老实人》中，伏尔泰讲的仍是人类由于愚蠢地依恋于抽象而形而上学的幸福观，所以转移了他们的注意力，忽视了对具体问题的迫切要求。而只要能认识到这一点，就完全有可能解决。但这些哲学历史家作为出发点的假定之一，曾经是说明政治蠢行不能限于记叙各种具体行为；所以对变革的"固执己见"的描写，必然让位于对孕育出这类行为的社会文化背景作更严格的研究。虽然这是伏尔泰在其历史著作中明确表示的方向，但他自己不能摆脱这一看法：只要人们愿意改变自己的头脑，他们就能够改变自己的

* 指教会，原文是法文。——译注

状况。这个工作是由孟德斯鸠来完成的，他作出的理论陈述包括已改变了的社会观，以及哲学史与文物研究和政治上的人文主义的分离。

随着1748年《论法的精神》的出版，"哲学家们"* 想象他们至少现在可以识别一种方法的轮廓，长期以来，他们认为这种方法掌握着治疗政治和法律弊病的钥匙。告诫人们把自然科学的方法应用于历史研究是一回事，用任何方式详细地表明这种应用包含着哪些东西则完全是另一回事。一系列从通晓旅行家们的故事和文物研究者的成果中吸取来的经验的细节，可用于构成(假定存在的)社会科学的组成要素；但缺乏一种使这些材料变得有条理的方法。孟德斯鸠化费了学术生涯的大半时间，从各种各样的资料中收集各时代、各地方风俗习惯的细情。他熟悉16世纪以来法国繁荣的法律学术成就；精通古典史学、文学和哲学；深深地尊重周密地观察自然现象的方法（这种方法是与伦敦的皇家学会，他为该会成员和他自己的波尔多的研究院相联系在一起的），永不满足的好奇心导致他追求甚至关于奇异风俗习惯的最偶然的记录。但，只有他已经确立了自己的方法时，他才感到有能力运用丰富的知识，发挥自己的长处。

> 我首先研究了人；我相信，在这样无限参差驳杂的法律和风俗之中，人不是单纯地跟着幻想走的。我建立了一些原则。我看见了：个别的情况是服从这些原则的，仿佛是由原则引申出来的；所有各国的历史都不过是由这些原则而来的结果；每一个个别的法律都和另一个法

---

* 原文为法文。——译注

律联系着，或者依赖于一个更具有一般性的法律[6]。

孟德斯鸠仿效亚里士多德建立社会类型的范畴，用文献说明了人们通常感到互相联结的气质、习俗和法律体系。但他扩大了探讨领域，包括从因果关系上来解释各种制度的出现。他不是描述各个不同的法律体系，而是根据一个体系区别于另一个体系的总的特征，试图作出分析。他认为，是法律的精神，而不是文字，能够使立法者理解生活方式各个不同的面如何结合在一起，并以法的形式表现出来。孟德斯鸠在政体的"性质"和"原则"之间的区分是关键性的。"政体的性质和政体的原则的区别是：政体的性质是构成政体的东西；而政体的原则是使政体行动的东西。一个是政体本身的构造，一个是使政体运动的人类的感情"[7]。民主政体、贵族政体、君主政体因美德、节制、荣誉的原则而充满活力。当法律和习惯处于不平衡时每种政体都有蜕化为专制的危险，那里唯一的指导原则是恐怖。上述原则随后会渗透在社会生活的所有方面，从教育和家庭生活到民法和商业。

"政体的原则"也不能免除物理现象的影响。孟德斯鸠认为，人们的各种气质在不同的气候中或表现为活跃，或显得呆滞；温和的气候有利于政治美德和节制，过度的炎热促使懒散。只有恐惧才能最终激发他们起来行动。同样，领土的范围会成为有希望繁荣的政体的重要决定因素。亚洲的辽阔无疑有助于大块天然区域的划分，同样也无疑助长了专制政治；欧洲国家范围适中，有助于维护法律统治。土壤的肥沃，该政体维护给养的方式，商业对社会、生存的重要性，都会影响政体的风俗和习惯。立法者必须权衡所有这些因素。他不能漠视物理环境，但如果这种环境的自然倾向看来有害于他的政府的原则，他也不应该消极顺从。在自

然环境差的地方，要靠教育和鼓励使一个政府有必不可少的品质。但立法所能做到的事是有限度的；"道德的"和物理的原因纠缠在这样复杂的相互关系中，以至立法者只能协调策略，保持自然的和谐。一当不可挽救地打乱了社会平衡，政体的原则就腐败了，留下的是硬把国家组织捆绑在一起，是骇人听闻的恐怖的平等。

孟德斯鸠研究的社会科学范畴在18世纪是无与伦比的。但批评家们发现，辨别他的方法的逻辑结构要困难得多。概括不同社会类型的原则有时看来披着归纳判断的外衣，这些判断是对证据经过全面的苦心孤诣的评述后才发现的；而在其他情况下，孟德斯鸠从判断中演绎出结果这一点是很清楚的。根据18世纪对科学的看法，这两种思维方法不是必然不相容的。孟德斯鸠本人从未否认笛卡儿遗产；他不象伏尔泰，在任何地方都没有讲到17世纪理性主义与牛顿经验主义的冲突。《论法的精神》中多种多样的资料，大量附带的细情和离题的枝节，几乎不可能成为一个严格的笛卡儿主义者。但从孟德斯鸠对方法的直率的陈述看，无可置疑，他把自己的书看成是按笛卡儿的精神写成的。这一反省的方法缺乏连贯性，表现了同样的折衷主义倾向，这在资料应用上很明显。

但《论法的精神》值得我们注意的，并不在于它是一篇系统的论文。孟德斯鸠对细节的处理最为佳妙，并且正是他展开这些细节以支持自己的政治观点的方法，最有力地表明了这位哲学历史家特有的担心。在他的时代，理性的范围似乎没有限制，要永久地享受和平与繁荣的果实，看来只需要一次使工艺、行政合理化的最后努力。孟德斯鸠极力敦促温和、节制。人们可以用无数的办法稍微改善自己的生活，但不可能根本改变自己的状况。如果他们想维护自己的自由（没有这一点，所有的乐事皆为虚幻），他

们就必须在自然、文化、法律体制三者之间维持平衡。假若从来不可能排除人的蠢行的可能性，那么必不可少的是，任何个人的明确的权力必须由社会内各个集团所继承的特权加以调节。

孟德斯鸠时期的法国，政治理性主义者曾与开明专制拥护者同命相依。所谓的“皇家论点”* 有它自己的法国史观念，仅仅由于贵族（有人这样坚持）的顽抗，使赋有足够才能和智力的国王不能充分注视臣民的幸福。1734年，迪博在其《法国君主制建立批判史》中有力地论证了这个论点。封建时代贵族特权篡夺自君王，君王的合法权力是罗马法奉为神圣的东西。所以，任何一项延续至18世纪的特权都没有一种合法的历史依据。这是一个古老的论点（有大量的知识整修、支撑它），从16世纪以来一贯受到王室反对派的攻击。1727年布朗维里耶在其《法国古代政体史》中又陈述了有利于贵族的情况。这里把法国人现时享有的自由看成贵族在中世纪时曾经行使过的权力的残余。现在只有“巴力门”** 站在法国人和君主之间，并可怜地隶属于君主的异想天开之下。这时最紧迫的法制辩论，是在解释法国历史上一个模糊不清的时期的基础上进行的。孟德斯鸠加入了争论，他通晓文物研究的各项成果，但想证实一种更广泛的理论。他赞同一种特殊的，不同于争论双方主要领导人的立场。但在“皇家论点”*** 和“贵族论点”**** 之间，他明显地同情后者。在《论法的精神》最长的一段历史分析中，孟德斯鸠根据对迪博和布朗维里耶的严密批判，发展了他自己的、独立于贵族的观点。他通过对证据进行学者式的评价，证实自己的温和的政治哲学，从而把自己博学的成果放进更广泛

* 原文为法文。——译注

** *** **** 原文皆为法文。——译注

的背景中，即他的封建文化和谐一致的观念中。

《论法的精神》成了以后许多历史、社会理论的模型，甚至当人们不赞同他的政治学说的保守主义时也是这样。如亚当·弗格森写于1767年的《论文明社会史》就是以精心阐述孟德斯鸠的思想为目的来构思的。他企图描述各种制度的出现过程，从"最原始状态的人类史，即未开化时代开始，这时人们还没有认识财产"；通过"野蛮状态"，跟随着最初的"财产和利益的模糊观念"，出现了"等级的区分"直到"文明和商业技巧的进展"产生了复杂的机构和制度。在这种进程中，"和平的享受…和一种商品能够交换另一种商品的前景，逐渐把猎人和部落战士转变成手艺商和商人"⑧。这一过程的每一阶段，弗格森都注意重现渗透在特定社会状态中的风俗和习惯；但他没有把这种发展看成纯粹的前进过程。当"个人这样考虑自己的公社：迄今，只能够使它变得有助于自己的发迹或收益"⑨时，支撑"原始民族"的个人忠诚的纽带和公社意识能够非常容易丧失掉。这里有一种文明社会弱不经风的见解，有一种对原始联合方式的嗜好。与孟德斯鸠把科学应用于立法的（有限制的）信念完全不同。它反映了原始诗歌、政治和社会的魅力，这是苏格兰启蒙运动持续不绝的特征。但正是孟德斯鸠向弗格森指出，对法制史的哲学思考应包括哪些内容。弗格森曾说过：

> 当我回忆孟德斯鸠议长*写下的作品时，我不知道该怎么说，为什么我竟要探讨人类的事务…。在他的著作中，不仅会发现我现在为了有条理起见而从他那儿抄袭的原文，而且，可能有许多言论的来源，在各种不同

---

* 孟德斯鸠曾任波尔多议会议长。——译注

的场合，我也许以发明人的信心，同样加以复述而没有引证它们的作者。⑩

甚至最乐观的改革家也在孟德斯鸠的书中找到了营养。在那不勒斯，加埃塔诺·弗兰杰里综合了孟德斯鸠和维科的著作，并在明确表达建立在这种综合基础之上的抽象的社会科学中，探求解决实际难点的答案。弗兰杰里相信，如果各社会现象之间的关系正确地表达出来，除了暴君的顽抗，不存在更多的根除弊病的障碍。18世纪，如他所想的，有很多这一类开明人物，为改良提供了独一无二的机会。他的《立法科学》（1780—1785年间出版）建立在这一假定的基础上：一个充足、繁华的时代的实现，只要应用他的原则就会到来。这些思想背后的动力自然是孟德斯鸠，而不是维科。弗兰杰里在习惯、风俗和气候之间建立起来的机械的联系说明了这一点。弗兰杰里放弃了孟德斯鸠的谨慎，他把孟德斯鸠第一卷书的内容改编成一个"立法科学总则"的体系，接着把这些原则应用于各个领域：政治、经济、刑法教育、宗教、财产和家庭，毫不考虑整个背景的情况⑪。曾经使各种不同的法律或道德观念互不相容的那些冲突，随着启蒙运动的传播而烟消云散，所留下来的就是发布普遍的立法改革计划，以便"全面实现人的幸福"⑫。

这一类对改革的希望建立在非常不可靠的依据上。早在1739年，戴维·休谟就在其《人性论》中表明：渗透在启蒙运动的历史、政治思想中的知识理论，对特定的道德或立法的纲领没有提供特殊的根据。严格的经验主义决不可以断言现象观察之外的东西，这种观察会为以下设想提供依据：过去流行的事件的一种形式在将来会同样持续下去。解释人类行为或自然发生的事件的原因，

只不过是阐明两件事时一起去观察，按照不言而喻的惯例，时间上在前的就指定为原因，在后的是结果。"因此，我们的必然观念和'原因作用'观念所以产生，完全由于我们所见的自然作用是一样的缘故。在自然作用中，相似的各种物象是恒常会合在一块的，而且我们的心也被习惯所决定，由一种物象的出现来推断另一种的存在"⑬。只有有了经验的印象，才能进行思考。任何人可以根据由于采纳特定的道德情操而来的令人愉快的或有用的后果，来描述有助于这种情操出现的情况；但他不可以从哲学探究的基础出发，规定具体的、必须流行的道德原则。"理性是、并且也应该是情感的奴隶，除了服务和服从情感之外，再不能有任何其他的职务"⑭。因为为了追求其他用场而讨论理性，会否定休谟企图应用于道德问题的实验的哲学。

但在指导人类事务时哲学虽然不可装出命令者的角色，哲学史仍可能对政治讨论施加稳定的影响。当人们幻想他们的道德观念可以用理性加以论证时，他们就受到了怂恿而相信，只是恶意和愚蠢才妨碍了人们普遍地赞同他们的学说。形而上学的、道德的或宗教的教条主义产生盲信，而盲信引起暴力和不稳定。在《英格兰史》中，为认识大不列颠国家制度和习俗的稳定发展，休谟对道德和政治情操的习惯基础作了理论上的分析，并且审查了这种分析的后果。他的《英格兰史》第一卷的中心内容是为詹姆士一世和查理一世统治时期的不满分子辩解。王室和议会都显得特别喜欢使用关于抽象的权利的语言，来讨论政务的处理。但天授神权的理论、自然权利的理论及虚构的、秘藏在"古代制度"中的议会权利的理论，都不能提供稳固的国家制度，除非它们容忍别人根据经验和法律现状，修改自己的体系。政治自由依赖于稳定的、起平衡作用的法律。可悲的是英国人缺乏这一点，那时行政部门

和立法部门漠视它们各自可以要求的特权。1688年最后恢复了平衡，但直到不再用托利党或辉格党的宣传所爱用的语言来看待17世纪的英国史时，人们才认识这里的政治教训。休谟认为，内战的悲剧在于，双方都没有认识到，形势的变化已经使他们的政治理论与手边的问题变得不相干。从都铎时代以来，"转让的证书如商业的增长一样，已把大部分所有权抛到平民手中"，以至"事务的局面和人们的意向变得易受更正规的自由计划的影响"⑮。但宗教热和政治无能的结合，确定了宪法上的适当调整只能通过内战的各次事变强加于国家，而不是通过立法的深谋远虑。

此外，休谟的哲学历史观，虽然对任何从抽象的原则演绎出一个立法大纲的企图都抱有深深的怀疑，但仍显示了启蒙运动的社会、政治、历史思想的许多独有的特征。他超然于党派斗争的态度，使他得以保持不偏不倚地观察的技巧，显示出他的哲学特色；并且，他的批判方法依赖于同样的关于人性一律的假定，这在他的更激进的同时代人的著作中曾是很明显的。如果一个史家看到了违反常识的证据（诸如一个目击者关于奇迹的报告），哲学家的忠告是：必须漠视它。

> 人类在一切时间和地方都是十分相仿的，所以历史在这个特殊的方面并不能告诉我们什么新奇的事情。历史的主要功能只在于给我们发现出人性中恒常的普遍的原则来，它指示出人类在各种环境和情节下是什么样的，并且供给我们以材料，使我们从事观察，并且使我们熟悉人类动作和行为的有规则的动机⑯。

这就是培根的关于人的科学中的历史的作用，它继续激励着启蒙

运动的历史思想。

"人性的普遍原则"对公认为适合于理性的人们的各种制度的影响是有限制的。整个18世纪曾经有一种温和的批判，批判的是这一自鸣得意的想象："沙龙"* 团体的道德观组成了一种适当的文明标准。这些批判常出自为一小群读者写作的无名作家。在反对"理性时代"历史编纂的浪漫主义运动中，这将成为中心课题。但在1770年代，甚至当这种批判越来越猛烈时，爱德华·吉本出版的书，仍广泛地被视为启蒙运动的历史杰作。《罗马帝国衰亡史》公正地描写了野蛮状态在欧洲的扩散。安东尼时代**，文明的联系达到精致复杂的水平，随后的时期无法与之相比。最后，帝国的范围与基督教阴险的影响耗尽了罗马的才智，使它既不能控制自己的机构，又不能抵抗蛮族的侵入，给帝国带来生命的精神已经腐败了，欧洲从罗马崩溃到文艺复兴畏缩而蹒跚的开端是一个放荡而悲惨的故事，仅仅由于甚至野蛮人也不得不形成某种制度来处理他们事务的必要性，才使这种放荡和悲惨有所缓和。对"哥特"文化的轻蔑和相应的对古代的崇拜，启蒙运动至少已经修复了宗教强加于欧洲社会的最臭名昭著的破坏的信念，这些对18世纪所有政治学说的理论家来说，都是共同的主题。但吉本用广博的知识来证实他的论述，他对做学问的各种工具能够驾轻就熟，这在"哲学家"***中是罕见的。显然，在处理资料中，哲学史仍然最容易暴露于正恢复活力的"博学者"****批判的锋芒之下。日耳曼学者很快就指出了他们自己的批判方法的优势。并且，在这种对历史细节重新评价的背后有一种意识，认为应用普遍的道德原则不

* 原文为法文。——译注

** 指罗马帝国的安东尼王朝时期(96—192)。——译注

*** **** 原文皆为法文。——译注

可能认识一种文化。"古代人"和"现代人"都不能为认识所有时代、所有地区的实践提供一个框架。人类本身是一种历史的产物，塑造环境的同时又被环境所塑造。只有承认这一点，才能把握历史文化的多样性。史家专有的批判标准，应该是使他企图重建的那个社会具有生命力的那些东西。

八、历史和浪漫主义

启蒙运动历史思想独有的特征，是关心于一种“关联”，所谓“关联”是文物研究者追求准确的细节时似乎已经失去了的东西。它恢复了人文主义者和培根的习惯，把历史看成实例的贮藏所，供后来思考之用。并且，任何值得进行这种历史研究的东西，本来是可以来自被证明的一般事实的含义，而不是来自了解往事的细节就可能得到的内在的重要性。启蒙运动历史家使用的评价标准，不是他所研究的社会的固有属性。他们不是把各种社会看成历史发展普遍规律的一些例子，就是把它们拿来与“理性时代”的道德实践进行比较和对照。但他们没有作过尝试，也没有感到有任何必要，根据他们自己对世界的看法解释过去社会的实践。

这里自然也有例外。托马斯·布莱克韦尔1735年的《荷马生平和著作研究》，企图把荷马置于古希腊的社会背景中去研究，而不是如波普那样用18世纪的语言惯用法来解释荷马的著作。但甚至在布莱克威尔耐心地重现荷马的社会环境时，仍然暗示着荷马诗歌的道德、美学的性质具有普遍的感染力。荷马可能是因为希腊社会独一无二的条件在诗歌上曾达到了一种卓越绝伦的水准，后世无人可以与之相比（恐怕也不可能匹配）。荷马以素朴的语言抓住了古希腊自然和社会的和谐。他的成就如此之大，以至无法使诗歌变得更好更美。此后，诗人们必须着意模仿这位大师，塑造自己的作品。荷马的出于自然的完美在诗歌史上一直是独一无

二的。

此外，布莱克韦尔虽然承认，重现过去社会与众不同的特征是史家的工作，但他仍然坚决主张超越时代和地区的普遍价值的观念。在“古代人和现代人的论战”* 中，文学批评家争论的紧要问题是：最好地表达这些普遍价值的是古典文学呢，还是现代文学？启蒙运动的哲学家们追随培根、笛卡儿、洛克，曾经有力地捍卫了这一“现代人”的事业。在文学上，如同其他探究领域一样，普遍认为人们曾经学习了他们前辈的不畏艰辛，一往直前的榜样。并且，即使一代代人不屈不挠的前进步伐不时被打断，也可以很容易得到解释：这是由于基督教和其他类似的迷信施加于艺术和科学的致命影响。这些假定充斥于伏尔泰把科学看成进步的媒介这一信念之中，也渗透在他对哥特艺术的轻蔑之中。如果一个社会对世界的看法，按现代科学的宗旨可证明是荒谬的话；那么，在上述见解的体系中，用这个社会自己所具有的关系重现它的特征，会被看成是毫无用处的、迂腐的。

但“古代人”的斗士，虽然他们对自己社会的成就和种种可能性更具批判的眼光，并非更倾向于根据各种文化背景来解释特定文化的历史陈迹。技术本来是可以提高的，但“古代人”为道德和艺术的努力规定了一个永恒的标准。比如，英国新柏拉图主义最有影响的人物沙夫茨伯里对批判莎士比亚感到问心无愧，因为莎士比亚不能展示希腊人“得体”的和出乎自然的单纯。这一“争论”** 还不是关于评价各种文化时使用有时代错误的各种标准是否妥当，而在于使用哪些有时代错误的标准的问题。文化的多样性，

---

* 原文为法文。——译注

** 原文为法文。——译注

远没有当成宝贵的遗产来处理，而仍然要么把它们看成普遍的思想和行动式样的衰退形式，要么看成未达到普遍的形式。要不是迷信、愚蠢、或纯粹的反常，这种普遍形式会支配全世界。

1725年，维科曾概述过探究历史时避免时代错误的方法论的轮廓。在《新科学》第二版(1730年)中，他扩大了对荷马的论述，实际例证了他的原则。他认为荷马既不是赋有所有的民族都可学习的道德洞察力的诗人，也不是赋有灵感的野蛮人；人们可以认真对待他的言论，无需期待“理性时代”为其刮垢磨光。确切地说，他的诗歌表达了一个健全的民族，这个民族的整个思想方式都是富于诗意的。精心构思的散文含有的文雅和巧妙是这样一个民族的产物，它的生活条件和思维方式与其他民族是根本不相同的。这些文化阶段培育了无法比较的表达方式。从历史的观点看，这种“争论”* 不仅不可能解决，也毫无意义。然而，维科的忠告没有得到注意。关于历史性质的理论陈述，不是倾向于符合培根的，就是倾向于符合人文主义的各种模式。可是，正是重现远古诗歌性质的努力，具有“争论”** 所限制的范围之外的含义。大量关于原始民族的文学和习惯的细节，导致了重新评价历史家在判断时可以正当地使用的各种标准。

“古代人”和“现代人”的观点，对历史地认识文学主题是严重的障碍。但“争论”*** 中提出来支持各自立场的论点导致了一种观点的出现，它避开了批评家猜想在伟大的文学作品中很可能发现的普遍特征这一恼人的问题。“现代人”曾一贯争辩说，文学如同科学，应该是一个进化的前进过程，即以模糊的不确定的开端，到启蒙运动的清澈的有节奏的散文。1751年，达朗贝尔在其《初

* ** *** 原文皆为法文。——译注

论《百科全书》》中，概观了艺术和科学的进步，典型地、自信地表达了上述理论。但是，一当已经承认可以把人类天才的成果放到发展的阶梯上，那么离开这一认识就只是一小步之遥了：这些成果所表达的价值被同样的演进过程所约束。至于"古代人"，他们致力于揭示古典文学中的神秘智慧，把模糊不清的资料拼凑成一幅某个社会的图画，这显然与18世纪的习惯和传统没有什么联系。由于荷马的突出成就成了希腊社会成就的基本构成部分，以至于对18世纪的世界文化观来说他与希腊社会的关系难以辨别。于是，如果承认荷马的伟大在于他表达特定(尽管是非凡的)社会精神气质的能力，那么把他的著作与但丁、莎士比亚和波普的著作相比较将是无益的，就象按功绩的次序把他们各自的社会分成等级一样毫无用处。简言之，价值观念是渗透在社会之中，而不是超越社会之上的东西。

文化多元论是"争论"* 的一种侥幸的、但未预见到的产物。并且，使人们倾向以新眼光看待文学作品的，与其说是理论争端的威力，不如说是详尽的证据的影响。启蒙运动曾从旅行者、传教士和学者那里积累起来的关于异己文化的知识，超出了它的道德和文化范畴所能容纳的界限。但正是关于文学价值的具体争论，迫使人们对理论重点作了关键性的调整。在英国，布莱克韦尔具有开创性的影响。他虽然打算例证荷马的卓越作用，但他在自己著作中整理出来的大量背景知识，不如说是倾向于强调荷马的独一无二的特征。1753年罗伯特·洛斯在其《希伯来人圣诗讲座》中把布莱克韦尔的方法加以延伸，用来解释《旧约》。这里，洛斯没想到要质疑《圣经》的神授地位，他主要关心的是根据诗歌的和谐

* 原文为法文。——译注

性解释《旧约》，这种和谐是希伯来社会的标志，而且他求助于关于各个最古老社会所具有的性质的一般理论来支持这一具体论题。维科曾经把非犹太人的历史与犹太人的历史区分开来，洛斯则把论述诗歌起源的理论扩大到所有民族。布莱克韦尔和洛斯都是优秀的学者，但正由于存在着对各原始社会广泛兴趣的迹象，约翰·布朗奔放的想象力足以修正他缺乏原始资料的缺陷，竟专门写了一篇论文，讨论使原始诗歌、音乐、舞蹈具有特定意义的种种必须考虑的背景情况。他的《论诗歌与音乐的兴起、联合和力量，上升、分离和腐败》，把古代希腊与他同时代的美洲印第安人作了比较，估计艺术在最早的那些社会文化阶段中的作用。在上述各书中，有一点很明显，在18世纪的社会里，诗歌已成为一种精美的装饰品，而在原始文化里，它履行着一种表达情感和思想的必不可少的任务。并且，不论是否把这种功能的区分看成一种维护"古代"或者"现代"诗歌的美学优越性的根据，它明显地迫使批评家带着不同的设想和不同的期待接近不同种类的诗歌，如果他真想弄懂它们的话。

在1760年代的英国，爱好原始诗歌的时尚达到了异乎寻常的高潮。1760年，詹姆士·麦克弗森出版了一卷诗集，冠名为《古代诗歌片断》，他宣称是译自盖尔语* 原文，是一个名叫奥西安的古代苏格兰吟唱诗人所写。接着，1761年他进一步翻译了同一诗人的作品，题名为《苏格尔：一首古代史诗》，1765年又依次出版了两卷本的《奥西安著作集》。这在英国和法国的文学期刊上直接引起了一片喧哗，怀疑诗歌的真实性和奥西安的身份。最后，弊端被拆穿，原来麦克弗森把一系列模糊的片断和幻想的东西补缀

* 盖尔人，即苏格兰北部、西部山地的苏格兰人。——译注

成篇，并归之于一个虚构的吟唱诗人。可是，论战本身富于启发性和指导意义。原始诗歌只能够根据其特定的文化背景来评价这一点得到了公认。对"盖尔语荷马"最初的热情是当时对英国的"奥古斯都"时代文学的蔑视。正是人们曾经怀疑把沙龙* 团体的伦理观当成普遍道德的做法，他们也抵制它的有节奏的诗歌，认为它的得体是虚假的。但即使不存在优秀诗歌的一般标准，仍然可能对作为表达了一种社会类型的诗歌提出批判性的评论，于是，这里麦克弗森的"似乎可能的杜撰"拆了自己的台。奥西安诗歌内在的不一致性和上下文所提及事物的互相矛盾如此突出。远远不象麦克弗森所说的，芬格尔的故事"几乎没有混进无稽之谈，人们不禁要认为这是用诗歌润饰的真正的芬格尔远征的历史"，于是学者们把奥西安的作品作为赝品而抛弃了。① 奥西安一直受到重视，是因为他对诗歌和社会关系的看法，引起了一定程度的剧烈变革。

1760年代传播的新的调子，是一种启蒙运动中流行的机械的假定不可能吸收的文化观念。牛顿的方法虽然改变了自然科学，但要想不蒙受损失的话，就不能把他的方法应用于对人类行为的研究。一个社会可以分成等级，用数量进行分析、加以描述，但在社会的关系中，人们不是各自孤立生活着。荷马对原来希腊听众的意义可能完全不同于后来的批评家对他的判断。荷马的诗歌所表示的"世界观"** 的发现向史家提出了特殊的问题。为了鉴别诸如"勇气"、"忠诚"、"崇拜"等词的最初的含义，有必要暂时停止使用充斥于18世纪社会的那些假定。并且，这不仅是已经变化了的道德或美学的价值观念问题；理性观念本身已经经历了变形变

* 原文为法文。——译注

** 原文为德文。——译注

质，使得启蒙运动的种种批判方法成了历史认识的众多的障碍，伏尔泰关于世界上四个伟大的文化时代的看法是这一强调点转移的最明显的打击对象之一。随便把当前的价值观念看成合适的尺度，作为判断标准评价过去各个社会，这种方法受到了抵制。精心制订一种有助于人们认识截然不同于他们自己的社会的方法，这一工作就留给浪漫主义的历史家和政治、社会的理论家们了。

赫德是浪漫主义历史哲学家中最善于表达、最有影响的人。他对启蒙运动的敌视在其最早期的著作中就很明显。在1769年的旅行日记中，当时他只有25岁，他痛诉了窒息他那一代人的自发性和创造性的矫揉造作的教育。另一方面，他看到，作为人类青少年时期的原始文化通过曲解抽象思维的范畴，迄今仍是无拘无束地保持着和谐和生命力。这样的民族的诗歌在自发性和创造性方面远远胜过“现代人”；但现代人，尽管他们的诗歌枯燥乏味，道德上优柔寡断，仍能支配着18世纪的欧洲。这就是赫德的平生工作预定要解决的自相矛盾现象。为了鉴定什么东西已经被湮没了，他着手工作，想使民族传说恢复以前的光彩。他收集民间故事，研究古代语言，描述各种古代公社的“自然”特征。这些特征在虚假的世界主义败坏它们的思维方式，并抹去它们传统的个性以前就已存在。罗马法、天主教会，近代早期欧洲出现的各各国家，歪曲了落人它们权限范围内的各个公社的生活，而启蒙运动的抽象意识则进一步发展了同样有腐蚀性的倾向。

但所有的东西都没有失去。原始文化的遗迹仍然以“自然的”社会的梦幻激励着人们。无需惊讶，赫德是热情地欢迎奥西安的评论家之一。1773年他写了一本专论奥西安的书，标志着德国浪漫主义作为一种有意识的运动的出现。该书名为《论德意志人的品质和艺术》是一本论文集，其主旨是向启蒙运动的正宗观念挑战。

赫德利用研究奥西安的机会，规劝德意志文学评论家们在自己的研究中遵循新的方向。18世纪的评论家可能从奥西安身上看出来的缺乏光采这一特点，显然是他的力量所在。没有"风雅"或公认的风格的限制而表达各种感情的能力，使奥西安能够直接引起有洞察力的读者的反映。这些是"人民的诗歌，未开化的，感觉灵敏的人民的诗歌"。② 它们不含有抽象的思考，这提高了它们表达具体情感的力量。如果要把德意志文学从启蒙运动的理性主义中拯救出来，学者们将必须到处搜寻各个地方公社的传说，复活民族传统。在这一阶段，赫德对奥西安诗歌的真实性没有任何怀疑。但甚至当人们说服了他，说奥西安其人是个骗子，他仍然相信那些诗歌表达了早期赫布里底群岛*人的精神。

《论德意志人的品质和艺术》中的其他论文，同样关心于从其起源的社会背景重新考虑各种思想和历史陈迹。哥德以斯特拉斯堡的教堂为题，写了一篇论德意志建筑的文章，企图指出：启蒙运动中流行的对哥特艺术的蔑视，只是因为未能认识它的本质特征。为尤斯图斯·默泽尔的《奥斯纳布吕克史》写的导论也重新印行，它劝告德意志历史家直接注意小土地所有者的政治要求，他们曾经是组成原始日耳曼人公社的基础，但他们的权利已为大土地所有者攫取了。此外，赫德又写了另一篇关于莎士比亚的文章，扩大了他对启蒙运动文学上的理性主义的批判。18世纪时，莎士比亚因其题材和风格的粗俗和不规范的性质而受到批判，这种批判是由于未认识到莎士比亚艺术与英国历史特定阶段的有机联系。莎士比亚没有试图与希腊人的喜剧形式相比较，企图根据亚里士多德论及索福克里斯时可能用过的话来描绘莎士比亚，拯救他的

---

* 赫布里底群岛(Hebrides)，在苏格兰西部。——译注

声誉，这是害他。古代希腊艺术和伊丽莎白时代的英国艺术不可纳入同样的批评方式，正如它们的道德观是不可比较的一样。艺术和社会不可摆脱地联系在一起。这是《论德意志人的品质和艺术》一书中最明显的主题。启蒙运动主张普遍性，但文化多元论作为一种无法反驳的替换者而出现了。

浪漫主义历史哲学最初的明确阐述是赫德1774年写的《尚有另一种历史哲学》。这本小书的目的是开展公开争论。题目本身就嘲弄并暗指着18世纪以来出现的许多全面讨论历史性质的著作。尽管启蒙运动的理论家可能已经表示了对历史的兴趣，但他们只不过做到了把往事纳入一个抽象的体系之中，使其独有的特征变得一片朦胧。赫德十分讨厌企图把各种社会分成各个发生类型，把它们看成是普遍法则的各个特定的例子。他认为，在经验的领域里，在本质上是独一无二的事物之间进行对照是不会有结果的。古代诗歌的神秘性被揭示出来了，这是靠与诗人及其原始听众发生共鸣、以他们自居才办到的，而不是靠精细地分析诗节和格律。于是，赫德力促历史家把这种移情作用的认识方法扩展到人类行为的所有领域。

> 为了感知统治所有事物的灵魂的整个本质——这个灵魂使所有其他的旨趣，所有其他的精神官能处处仿效自己，甚至使最琐碎的行为都带上自己的色彩，就不要让自己的反应限于一个词，而是深深地渗透到这个世纪，这个地区，这整个历史中，把自己投到它里面去，完全在你自己内心感知它——然后，你才能处于认识的地位上；然后，你才能放弃把每一件事情与你自己相对照的想法，不管是一般的对照还是个别的对照。因为，把自

已看成所有时代、所有民族的典型，将是明显的蠢行。③

弄懂历史的唯一方法是使自己沉浸到里面去，把一个异己的类别强加于它，并且在你着手工作以前你是迷惘不知所以然的。

启蒙运动所赞赏的比较的方法，在赫德看来，是建立在曲解社会本质的基础上。生存是自然界和传统间斗争的一种本质关系。特有的气候和自然环境促进了各种具体职业的产生。一种传统出现了，它是特定斗争的遗产。后天的智慧使人们履行普通工作时无须求助于训练手册或百科全书。一种语言是一个社会独一无二的精神的总结。我们判断一个社会的标准不是哲学家的普遍有效的准则。这些标准是特定传统的产物，并仅仅应用在那种背景中才是恰当的。"于是，人类完美的每一种形式，某种意义上，是民族的、受时间限制的，并且，从最具体的意义上来考虑，是个人的。"④ 各种社会的比较必然会曲解各自拥有的与众不同的特征，这种探讨的结果将是空洞的抽象，不是描述任何现实的社会。赫德在质疑比较的方法时，对孟德斯鸠进行了淋漓尽致的挖苦。

从它们的上下文中扯下来的一些词句，堆积在三、四个市场上，上面插着三个可怜的判断组成的旗帜——纯粹的词句，空洞、无用、含糊不清和完全混淆的词句，不管怎样显得精神饱满。这本书象一座通天塔，所有的时代、民族、语言狂飞乱舞，以至每个人都把他的所有动产挂在三枚无力的钉子上。所有的时代和民族的历史，它们的演替形成了上帝伟大、生动的成果，却几乎被化为三堆废墟，被分解成一种纯粹的杂凑物——即使它不缺乏贵重的、有价值的素材。呵，孟德斯鸠！⑤

蔑视图解式的历史，不愿按流行的观点评价各个历史时期，是赫德远离启蒙运动的标志。随之而来的是他必须抛弃他的前辈们使用的准则，即指定一个时期，作为值得历史研究的对象。比如一个人不可能漠视中世纪，不能把它看成愚昧和迷信的时代，只配受道德的谴责（虽然必须说明，赫德本人对"哥特"文化有一种非想象的、有偏见的看法）。倒不如说，每个时代都应作为人类精神独一无二的贡献来理解。无视一个时代，认为它不值得认真注意，这是缺乏前述"移情作用"的证据，它曾经败坏了甚至最优秀的启蒙运动史家们的工作。而且由于每个时代都作为发展链条中不可缺少的环节而存在，没有掌握一个特定时期或民族的贡献，会使作为整体的历史过程变得难以理解。

在赫德看来，历史不是一个在当代简单地达到最高点的过程，而所有其他的时代都只不过是为达到终点而作的一种准备；每个时代都既是工具，又是目的。"然而我不能说服我自己：上帝王国里的任何东西都只是一种工具。——每一种东西都既是工具，同时又是目的，现在和以前的时代皆如此。"⑥ 此外，历史必须讲授的故事是理性的。每个行动者都为了使自己称心如意而努力奋斗，没有意识到他在为一个更大的"秘密计划"作出贡献。根据无数预期不到的个人的贡献，历史家建立起明白晓畅的故事。"尽管每个演员在每一场戏中只扮演一个角色，在为幸福而斗争中只有一种身份，但每一个场景形成整出剧本的一部分。这整个剧情对个体的、以自己为中心的演员来说是不知道的，不可见的。但旁观者是明白的，他站得高，有能力看到整个演出的结果。"⑦

赫德在《尚有另一种历史哲学》中的论点，虽然主要是反对启蒙运动的历史理论，但他自己的学说的建设性特征也浅而易见。不应把人类行为看成是孤立于社会的东西，象霍布斯、洛克和社

会契约论的传统那样。行动是由从过去继承下来的假定激发起来的。这些假定会随着人们与新生事件的斗争而变化，但设想人们能最终摆脱过去的枷锁则未免荒唐。人是历史的动物。人类本性是历史进程的产物。它曾采取形形色色的装束，对各种各样的环境作出反映，每种形式都有其内在的价值，并存在向将来发展的无限可能性。但是，人们为了适应种种需要和机会的变化而形成了大量文化形式，除了(或超出)这些文化形式，就不可能认识人类本性。这些文化的性质可以根据风俗、习惯、制度、语言、民间故事和神话的形迹重现出来，具体的细节而不是抽象的理论，掌握了理解人类本性的钥匙。在对人的研究中，历史家成了中心人物。

赫德在后来的著作中，缓和了他在《尚有另一种历史哲学》中对启蒙运动的敌视。他多次承认，他对自己如此严厉批判的启蒙运动历史家是欠债的，他终其一生，对自然科学的发展怀有强烈兴趣，特别对生物学、生理学、动物学领域里的发展。在他的纪念碑式的作品《人类史哲学观念》中，这种兴趣明显地表现在书的结构上。他广泛地论述了以前很少有人涉及的关于自然界的概念。他以"我们的地球是星球中的一颗星球"开始，并接着指出自然界是一个有机体，它在自身中发展起一系列更高级的有机体。⑧宇宙、太阳系、地球、植物性生命、动物性生命和人类生命，是一个上升的等级系列。"人所以是地球上最完美的创造物，仅仅因为在人身上，我们知道他有最灵敏的有机的才能，用最精致地组织起来的器械做事，他是最完美的动物性装置，以人的形式存在的天之骄子。"⑨此前关于人与自然斗争的观点变成了进化的连续统一体。实际上，赫德的自然主义是这样的，他从人的直立状态推出人是具有特殊能力的有机体的结论。但他仍然坚持人通过一种

自我创造的文化经验获得理性的智能。学习的能力仅仅打开了自然的有机体无法得到的种种可能性。在《观念》中，历史的顶点是一种指望：人也许能够实现自然界和文化已经为他准备好了的任务。赫德展示了一幅培育着人类特有属性出现的自然史和文化史的画图。"人性"* 作为人的本质，虽不是预先制定的，但却是在历史过程中发展、精炼而成。这是一种道德目标，某种文化水平的人们能够认识它并使自己的工作朝着这个方向进行。很明显，这是与启蒙运动的静态的"理性"观念十分相似的一种见解，但，即使"人性"** 是回到了"哲学家们"*** 的立场，它仍然期待着黑格尔的观点，把自我意识的实现看成理解历史的钥匙。

赫德在1774年的主张是很典型的浪漫主义历史家的立场。可是，甚至就在1774年，他对史家专门职责的认识中，伦理学的考虑已成了中心问题。重现古代健全的社会已成了一种道德义务，因为古代公社的榜样，它身受的那种强烈的依恋和生动活泼的情感可能有助于当代社会的再生。1784年后，他倾向于提出用更具有自我意识的办法，在更大规模上可以实现这种道德的再生。但这表示了浪漫主义时代的精神气质：能够履行道德教育的基本任务的，应该是史家，而不是哲学家。

赫德的后期思想尽管转移了，但他在描绘历史发展时继续使用自然生长和有机关系的语言；而且当这种议论方式扩大到政治讨论时，它对启蒙运动抽象的理论家的政治抱负有遏制作用。社会契约论，人的权利或开明专制，是设计出来应用于任何政体的，不顾可能会影响其政体发展的特殊环境。赫德本人总是轻蔑

---

* ** 原文皆为德文。——译注

*** 原文为法文。——译注

地看待这些国家理论。这些理论不是从公社生活发展而来，而是强加于公社之上以适应君主或政治家们管理上的方便。近代国家的逻辑要求公民成为一架大机器中的齿轮的轮牙；而毁灭了他们丰富多彩的生活的，正是这架大机器。地方传统在官僚政治效率的名义下遭到了牺牲。但，即使史家们清楚地理解新近出现的重现古代公社继承权利的政治含义，他们还没有精心阐述这些含义，使之达到政治哲学的水平。法国大革命是催化剂，它使历史倾向于政治辩论的中心问题。

欧洲舆论在对推翻"旧制度"* 作出最初的赞赏反映后，为大革命的暴行所震惊。1790年伯克在《思考法国大革命》中的观点证明是正确的。他认为，由于人们几乎不理解支撑着一个社会运行的精微的平衡，所以他们能够重新建立一个社会，这种设想未免荒谬。技术上完成一个稳定的宪法是许多世代的事情。在许多预见不到的问题面前所作的无数的、日益增加的调整，导致了既灵活又耐久的结构。英国共同法法学家们就是这样着手工作的，而且英国宪法的演变也曾遵循着类似的发展形式。对思想家来说，事情无疑看来是这样的：以这种偶然的方式形成的政治体制包含有数不清的反常情况和弊端。但这种明显地不规则的现象可能有助于前进，只是人们难免犯错误的智力未能觉察到。法国人不是企图根据他们继承下来的传统智慧来纠正他们政治生活中的弊端，而是相信他们的理论家。他们传统中忠诚的纽带——宗教、君主制度、巴力门——被割断了，以此来赞成几个抽象的名词——"自由、平等、博爱"。** 恐怖所创造出来的徒有其表的秩序代替了

* 原文为法文。——译注

** 原文为法文。——译注

对一种既定制度的天然的依恋。如果人们坚持要用理论的而不是自然的命令处理事务，断头台就是他们必须付出的政治代价。于是，只有坚持公社的"自然"传统，才能重新建立起一种固定的生活方式。

伯克把对公社的自然纽带的见解看成权力理论的中心内容。他基本上是保守的(不是反动的)观点遭到了约瑟夫·德·迈斯特尔更加教条主义的歪曲。1797年，德·迈斯特尔在《思考法国》中把大革命描述成非宗教的、魔鬼的现象，认为它在道德上、理智上都是有害的。伯克把宗教视为把社会结合在一起的许多因素之一，而德·麦斯特尔则把它看成是稳固的国家制度必可少的基础。"国家制度是十分强大、耐久的，以至可以这么说，它们是崇拜的对象。不仅人类理性，或者是出于无知而称为哲学的东西，不能提供这种基础，——由于同样的无知，这种基础被称为迷信；而且相反，哲学本质上是一种破坏性的力量。"[10] 启蒙运动按照一种社会理论的宗旨寻求塑造国家制度，摧毁了对传统的崇敬心情，而这是社会的真正基础。在迈斯特尔看来，把知识等同于道德进步没有根据，社会契约思想既是非历史的，又是站不住脚的。人们已经把自己的根都拔掉了，所剩下来的只是恐怖。

当时的思潮把传统说成是一种不必要的精神负担，是死人纠缠着活人，它使剧烈的变革成为泡影。德·迈斯特尔和伯克都驳斥了这种看法。默泽尔和赫德曾证明，一个社会风俗和习惯的中断，就是把一个公社与使它区别于其他公社的所有东西隔离开来，并因此把它与使它具有独一无二价值的那些特征隔离开来。德·迈斯特尔和伯克延伸了这个论点，例证了任何漠视限制立法者活动范围的历史强制因素的理论和实践都是愚蠢的。对史家来说，这儿是丰产的土地。这不仅因为启蒙运动的政治理论因其非历史

所以是荒唐的；而且还因为，对公社生活来说，大革命后政治理论最迫切的要求，是详尽说明一种站不住脚的意识形态的各种后果。

历史思想和政治理论的会聚，在温琴佐·科科的书中得到了简洁的说明。他对18世纪那不勒斯政治生活的思考深受维科、伯克和德·迈斯特尔思想的影响，是作为整体的欧洲政治历史思想发展的一个缩影。那不勒斯虽然曾是朝气蓬勃的历史、法律研究中心，但总的来说仿效着法国启蒙运动知识分子的榜样，詹诺内和弗兰杰里才是有代表性的思想家，而不是维科。他们对社会和政治改革的希望建立在某种社会科学会改变南意大利的棘手问题的期待上。但在反对冥顽不灵的封建的、教士的特权中，改革者的计划几乎不可能有什么进展；并且由于实际改革的计划受到漠视，改革运动变得更为激进。到该世纪末，雅各宾主义在知识分子中拥有突出的政治影响。该运动的顶峰是一次流产的革命，结束了那不勒斯史的一章。

科科曾参加了1799年革命前的骚动，他也曾一贯地表示赞成温和。他驳斥了雅各宾政治学的理性主义假定，认为他们计划的宪法建立在每个代表都必须为整个国家说话这一原则上。在他看来，这忽视了任何一套政治体制都必然要面临的实际的、个别的问题。相反，科科赞赏建立一种以自治城市为基础的代议制度，这些自治城市以具体方式反映各个公社的特定需要。可是，在1799年现实的骚动中，他把理论上的疑虑放在一边，加入革命队伍。随着革命失败，他被迫从那不勒斯逃到米兰。这种离乡背井的生活的成果，是对渗透在1799年爱国者思想中的理性主义作出持续的历史批判。

1801年，科科的《1799年那不勒斯革命史论》认为，革命所以

失败，在于勉强试图应用1789年在法国发展起来的堂而皇之的思想和行动方式，来解决南意大利的具体问题。科科证明说，对盛行于法国独一无二的情况下可能是合适的东西，也许不适合其他国家的情况。而且他继续说道，18世纪法国指导政治思想的方式，很可能是鼓励了按照实际情况考虑问题是枝节问题这一信念。“法国人被迫从最深奥的形而上学中演绎出他们的原则，陷入了信奉过份抽象的思想的人们通常有的错误，这等于把他们自己的思想与自然法则混淆起来。”[11] 把这些抽象的观念应用于特殊场合，等于向滥用原则敞开大门，因为这里可能有一种忽视某一情况专有的各种特征的倾向，这些特征不可能在总的理论中得到详细说明。作为最后一着（如法国大革命所表明的），以抽象的理论的名义行使着的权力是反复无常的、残忍的。而且法国有理性主义的长期传统，意大利不存在这种情况。在科科看来，雅各宾主义明确地是一种法国的意识形态，它虽然被移植到意大利，但意大利不可能恰当地吸收这种思想。同法国相比，意大利的政治传统有很不相同的根源。这些根源在马基雅弗利和维科的书中可以找到。如果采用本国的思想方法，也许更容易发现解决意大利问题的答案。

从一种文化研究中得来的教训不可能应用于面临困境的另一种文化，这种不可能性成了浪漫主义历史政治思想的“主题”*。对启蒙运动过分简单化的理论的反应是如此强烈，以至许多思想家连从理论上认识社会的思想也抛弃了。在法国，巴朗什和夏多布里昂都劝告说，对一个民族各种各样的生活之间的有机联系抱同感的态度，这既是认识其历史的唯一方法，又是避免暴政的唯一方法，因为机械的文化理论的一种后果就是暴政。1827—1829

* 原文为法文。——译注

年巴朗什在《论社会新生》中，决心把研究语言的起源和社会的起源之间的关系作为自己的任务。在18世纪，维科是个重要例外，巴朗什只能看到一种漠视语言和社会之间有机联系的理性主义，他是想强调这种联系的。语言、思想和历史陈迹，只有在历史的风尚中才能理解。启蒙运动的愚蠢，在于设想理性不需要体现在本身易于变化的社会与政治的机构之中。巴朗什有意追随维科，争辩说："语言的创立和远古事物的发明是完全相似的"。[12] 作为最后的手段，语言有一种神秘的意义；研究它的起源，会揭示超自然的上帝的存在，上帝是支撑着人们日常生活各种传统的根源。维科已经认识到这一真理，但"他早来了一个世纪，不能主持历史科学中此时正在完成的这场革命。"[13] 这场革命需要大革命的残暴，以抵偿启蒙运动理论上的放肆所带来的滔天罪行。

夏多布里昂是巴朗什的亲密朋友，他重复了反对理性主义的责难，这是从德·迈斯特尔以来法国保守主义思想*的共同特征。在其《历史研究》的引人注目的前言中，夏多布里昂概述了近来的历史文学，劝告人们研究历史，以避免抽象的理性观念在实践上的后果。如巴朗什一样，他强调，如果人们意识到传统对认识政治可能性的界限的重要性，恐怖时期的暴行本来是可以避免的。一种文化是不可言喻的，但法国人要坚持破坏他们的生活之源，不顾一切地追求一种关于政治改良的纯粹的理论见解，唯一的政治上的缓解办法是一种历史哲学，一种与思想及其背景间的微妙关系相协调的历史哲学。

---

* 也称保守主义—传统主义，或反动的浪漫主义。代表人物是爱德蒙·伯克(1729—1797年)、约瑟夫·德·迈斯特尔(1754—1821年)、路易·德·博纳尔(1754—1840年)、夏多布里昂(1768—1848年)等，他们对法国大革命持公开批判态度。——译注

驳斥启蒙运动图解式的历史的，也不光是大革命的反对派。朱尔·米什莱曾于1827年把维科的《新科学》译成法文，他承认：史家的责任是超越类别，向着与他所研究的民族在情感上打成一片的方向前进；但渗透在米什莱历史观中的，是人们在与自然界无休止的斗争中创造了他们自身和自己的传统这一观点，而不是怀疑人类对政治的预见。对米什莱来说，法国人民的精神在1789年作出了最纯粹的表达。诚然，这种精神在罗伯斯比尔之类的手里蒙受了歪曲。但仍然需要史家来恢复它在1789年的光辉，以激励以后一代代法国人的政治斗争。其他民族也会在自己的传统中发现鼓舞他们的东西。历史的罪行是君主们、教士们犯下的。各民族在其历史斗争中自由自在地表达自己的感情，将有可能揭开共同的人性，它比最精心阐述，最错综复杂的理论都更为丰富、更为深厚。

尽管浪漫主义在全欧的政治辩论中鼓励使用历史的证据，新发现的对过去的这种尊重，始终没有与细致地改进历史方法结合起来。直觉是法国理论家解决问题方法的特征。沃尔特·斯科特爵士的历史小说在英国广受欢迎，表明在崇拜过去的事实与崇拜对过去的虚构间的区分是靠不住的。只是在德意志，浪漫主义精神对资料的批判态度的发展，产生了建设性的影响。早在1760年代，格丁根大学的历史家们在格特勒和施勒策尔的鼓励下，已在文物研究者对资料的关心与吸引着"哲学家们"* 的普遍的历史问题之间寻求一种"和睦关系"**。历史方法开始支配法律和神学的讲授。

萨维尼和历史法学派驳斥了按照政治哲学体系编纂法典的思想，因为这相当于歪曲人类所有的创造物和言论的有机性质。

---

* ** 原文皆为法文。——译注

1814年，在小册子《论我们时代立法和法学的使命》中，萨维尼证明必须把法律看成是一种表述，一种渗透在一个民族生活所有方面的同一种"内在必然性"的表述。"法律与该民族的生存和特征"有一种"有机的联系"；并且，正如不能够把语言珍藏在免受变化的语法法典里一样，法律也"如所有其他流行的倾向一样，须经受同样的运动和发展"。⑭ 萨维尼认为，正确认识法律必须说明，不同的制度、习惯和法典怎样对变化着的环境作出反映而发生变化。在他的不朽的《中世纪罗马法史》中，他追逐着罗马法存在于各个方面的财富，城市中的、教会中的和地方机构的契据中的。

这一范围内的事业提出了大量的技术问题。由于认识到历史对理解人类行为的重要性，更为老练地解释证据的方法就发展起来了。萨维尼本人承认，他对尼布尔的《罗马史》，初版于1811—1812年，接着1827—1832年以彻底修改的形式重版负有重债。这里的意思是说，抛弃实际上已使罗马历史变得朦胧不清的传统的记事描写，直接叙述各个片断，从中或许能形成罗马国家制度的真实图景。在轻信上，李维被比之于希罗多德，真正的历史方法看来是依赖于语言学家的考证技巧，而不是古典史家的文学特长。

但这不单是回归到文物研究的方法。浪漫主义运动抛弃了一般化的东西，赞成一种各个国家和文化的个性的观点。于是，对史家来说，这个方法问题更加复杂起来了，因为他所关心的各个个体是通过时间而变化着的。人类本性不再认为永远不变，风俗和习惯的多样性，不可能靠遵从在自然科学中发展起来的方法来解释。19世纪最初几十年的史学发展是对认识人类思想和行为的长期挑战的反映。但理论假定的变化已经使哲学家和假定存在的社会科学家不再适合于这种工作。如果所有的文化都是独一无二的，那必然是在理解人类行为时，唯有史家的方法才会有一些帮助，

九、唯心史观

浪漫主义运动的成果，不仅是历史研究的繁荣，而且也是一种文化观念。这种观念在突出知识的各种理论上引起了十分重要的变化。一种文化的各个不同方面，被看成是单一精神的种种表现；只有根据鼓舞着一个社会所有事业的主要思想成分，才认为有可能认识一种文化的各个方面。根据这个观点，比如说把17世纪法国的诗歌抽象化，以便使之与前苏格拉底时代的希腊的成就相比较，这将是愚蠢的。因为在每种情况下，对特定社会的表达可能会脱离支撑这一社会的生活方式；正如离开社会的、历史的背景，谈论优秀诗歌的普遍标准将是荒唐的一样。所以，哲学也不能再把它的工作看成是搜寻抽象的、永久的真理。

道德或政治哲学的宗旨是既表达一个社会的性质，又表达其艺术和诗歌的性质。传统的哲学家的特许地位被暗中破坏了，因为对他来说，考虑观念的历史发展，在追求真理中是次要的，或不相干的。这一判断标准已变成了那一时代的偏见。任何人都不可用动物学家对动物分类的方法比较各种文化，因为文化思想仅仅在它自己的特别关系内才有意义。文化是一种人创造的，是各个个体的无数的目的和意图的产物；但同时它也是使各种行为易于理解的背景。

人们既是文化的产物，又是文化的生产者。他们关于知识的观念，属于培育了他们其他追求的同一个环境。哲学成了一种必

要的历史训练，集中于所探究的活动，而不是集中于所探究的对象。超然的对自然法的沉思，失去了作为理智发现模式的地位。建立在培根和启蒙运动所珍爱的归纳方法基础上的科学知识，被看成是一种抽象观念。因为它无视关于自然界性质的最初的理论假定，无视使上述归纳法具有生命力的那些假定。同样，关于公社生活的主要的理论假设，被视为确立了对过去的看法。于是，该轮到哲学来研究这些概念了，它们表现了后继文化的“世界观”*的特征，以及历史发展过程中这些概念的结构变化的特征。

赫德已经宣布过这类看法，但对其系统地阐述是黑格尔的成就。黑格尔早期的兴趣虽然是在神学、伦理学领域，而不在历史，但他仍然赞同浪漫派对宗教和道德准则的探索，认为这些准则与一种文化应该是协调一致的。他在早期论文《基督教的确实性》中，引用了赫德关于《旧约》的著作，作为怎样使用《圣经》的一个榜样，说明可以把它看成恢复原始习俗的历史文献。因此在这个阶段上，黑格尔虽然只是在康德(Kant)哲学明确的研究范围内，关心于探索《新约》(New Testament)的道德含义，对历史认识问题的兴趣相对比较小；但他后来对康德伦理学的抽象性质感到不满，这可以追溯回他早期把握公社观念的道德意义的努力。

《新约》的圣训尽管可以比之于康德的“绝对命令”的作用范围，各自隐伏在普遍的关系中，无视行动发生于其中的环境；但在黑格尔看来，人们只有以恰当的眼光看待他们社会的制度和习惯，才能达到真正的和谐与道德的实现。这是一种理想，他认为在前苏格拉底时代的希腊，它以草率的形式实现过。在那里，除了公社惯例的规定，人们不可能设想其他生活。但这种道德、宗

* 原文为德文。——译注

教和社会的一致是不稳固的。一当出现批判的精神，这套体制必然要崩溃。在黑格尔看来，苏格拉底哲学的兴起标志着希腊社会坚固和统一的消逝。此后，道德和政治的讨论，将以相对抗原则的冲突为特征。基督教出现了，在它的世俗与天堂事务之间严格的划分中，意味着同样的转变。但当哲学或宗教批判使一个人疏远社会生活时，它仍然能使他意识到以前不能得到的种种可能性和种种乐事。黑格尔把历史的顶点看成恢复合乎道德的公社最初的统一，但加上自我意识的重要性。哲学的工作是描绘必然的发展链条上的一系列文化形态；并非描绘一套或多或少是武断的制度上的限制措施，而是表达人类自由的可能性。这是一个野心勃勃的计划，包含着从根本上重建哲学和史学。

黑格尔哲学道德的、政治的特征，有多少要归于保守主义理论家对法国大革命的过度行为的反映，这可能是已经明白的。启蒙运动抽象、空洞的理论，已经把人们从其惯常的公社生活中连根拔出来了。科学的进步（有人主张）已经解决了关于政治生活目的的争端；只要人们愿意与既定的习惯决裂并重新形成他们的制度和风俗，就一定会有和平和繁荣的未来。但黑格尔认为，按照抽象原则的要求评价习惯和习俗，往往导致了与传统的行为方式经常相左的局面。世界上存在着抵制理论的事实，而人们继续争论着"哲学家们"＊为出人头地而提出来的想象上自明的原则。效用、人权、普遍意志＊＊和其他类似口号是一些严厉的大师，他们不赞成任何例外。而且，因为这类思想是在根本误解理论与实践之间的关系的情况下提出来的，所以随之而来的恐怖统治，应当

＊ 原文为法文。——译注

＊＊ 也可译为"公意"——译注

是他们永远失望的一个合乎自然的结果。

就是这些考虑，使伯克、德·麦斯特、科科驳斥曾被称之为"政治理性主义"的东西。黑格尔接过这个论点，进一步指出：抽象的空论的特征是实践上的不稳定性；与之相应的，是个人对一种原则上不可达到的生活方式作无休止的追求。"不幸意识"的"原因"*是黑格尔著作中经常出现的主题。它标志着古希腊公社的瓦解；在罗马帝国刻板的制度面前，它表现在基督教徒对天堂极乐的追求中；在法国大革命中，它迸发出来的政治力量宣布了新纪元的诞生。人们渴望在这个世界的事物中得到满足。但他们总是不满意，直到他们承认理论见解和实际的安排结果，是同一精神的不同方面为止。

黑格尔接受浪漫主义的广泛的道德和政治抱负，但这不应该使人误解，认为可以根据这种关系看待他的整个哲学。相反，在他成熟时期的著作中，对纠缠着他的同时代人的直观的认识，他渴望使自己与之保持一定距离。康德关于知识问题的公式化的说明，支配着德意志浪漫派的哲学。1781年，康德在《纯粹理性批判》中，表明了关于世界的经验如何通过"直观的形式"（空间和时间），和"范畴"（质量、数量、联系、样式）而成为可能。这些范畴把感觉材料组织成可以理解的式样。经验之外不可能有任何知识；但如果没有这些"先验的"**概念（它们是精神的性质而不是事物的性质），就不可能认识知觉所收到的印象。结果是把"物自体本身"（这是原则上我们永不可能认识的），和我们看到的事物的现象"***（通过知性的官能的中介作用）从根本上区分开来。换言

* 原文为法文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

*** 这里也可译为"物自体的本质"，和"物自体的现象"。——译注

之，以经验为根据的“知性”的科学只能够讨论“现象”；“理性”追求的“实在”永远处于它的把握之外。因为要获得知识，精神的基本范畴是必不可少的条件。•

这种二元论对浪漫派提出了一个致命问题。康德论证了哲学不可能理解实在本身，勉强地为各种认识模式铺平道路，这些模式都远离评价结论的客观过程。如雅各比、施莱尔马赫和诺瓦利斯都打算限制“理性”的范围，对它展开钳形攻势：把“理性”禁闭在确切的科学范围内，同时吹捧直观的能力，主张它有资格进入以前“理性”所占据的领域。对雅各比和施莱尔马赫来说，关于上帝的知识即使不可能论证，也可以通过直观感觉到。这样，关于上帝的知识免受了范畴歪曲的仲裁。对赫德来说，以前用抽象的、歪曲的范畴来编组历史的地方，通过使用“移情作用”，可以认识历史的“本质”。费希特对黑格尔的哲学发展有重要影响，他企图克服康德的二元论，专门集中于人类意志，把它作为知识的标准。根据这种观点，对自然界和社会制度的认识，成了个人利己主义的具体化。谢林曾在1800—1807年间与黑格尔密切合作，他用“绝对唯心主义”假定人与自然的神秘的同一，企图纠正费希特哲学中起决定作用的“主观唯心主义”。这是关于世界的一种观念，由于害怕歪曲，它不能容忍任何差别，强调了费希特对康德的反应是不适当的。但谢林和费希特的争论证明是一种催化剂，使黑格尔能够集中于使用历史，而不是自然界或个人利己主义，以精心阐述“绝对唯心主义”。

如果说这两个浪漫主义者，渴望成为专业意义上的哲学家的

• 康德认为精神的基本范畴只能认识“物自体”的现象，无法应用于理性的认识对象——本质或“理念”。——译注

费希特和谢林，最初为黑格尔提供了哲学词汇，使他能了解和批判康德；但到1807年随着《精神现象学》的出版，他与浪漫主义的联系(在狭窄的意义上)就结束了。它虽然还在他的思想中留下某些不易除去的痕迹，但不足以再作为他的哲学特征。特别是浪漫派对作为理性思维的一般媒介"知性"的批判，尽管他能够同意；但他不能承认把直观和感觉看成恰当的知识基础。他赞同雅各比的驳斥，认为不可把"知性"作为论证上帝存在的工具；但不能因此说，在这一点上所有论证的思维都是不合适的。雅各比看到康德的范畴是限定的，所以，上述范畴引导出来的逻辑论点，只能导致同类的知识。但抛弃范畴时，雅各比诉诸信仰，通过这种方法他完全离开了知识领域。黑格尔认为，雅各比已经把哲学知识降到了个人启示的地位。

施莱尔马赫同样否认论证上帝存在的可能性，他的神学完全建立在个人确信上。而且黑格尔认为，不管施莱尔马赫谈的东西是什么，都不能叫做知识。因为他那儿不存在这种手段：向一个不同信念的人指出他的途径是错的。道德生活中这种思想态度的必然结果，是诺瓦利斯的"美丽的灵魂"作为个人完美的道德标准，代替了康德的"绝对命令"。这里，强烈的主观主义使道德成了一个善意的问题；并且把一套稳定的行为模式，看成对个人自由的一种限制。浪漫主义的神秘主义倾向在谢林的自然哲学中达到顶峰。因此，作为他以前的同事，黑格尔在《精神现象学》中留下了一些值得注意的段落。"无论是把'在绝对中一切同一'这一知识拿来对抗那种进行区别的、实现了的或正在寻求实现的知识，或是把它的绝对说成黑夜，就象人们通常所说的一切牛在黑夜里都是黑的那个黑夜一样，这两种作法，都是知识空虚的一种幼稚表现。"①

抛弃知识标准的做法，对黑格尔来说是必须咀咒的事情。他

认为思维必然是有规则的、易于了解的。对盛行于启蒙运动中的客观知识的主张，浪漫主义运动已经经历了过度反应。作为所有知识模式的精确无误的科学虽然还没有，但言过其实地强调知识中的主观成分不下于有罪。更确切地说，黑格尔把他的哲学设想为启蒙运动的经验主义和浪漫派的审美哲学的综合。如浪漫派一样，他企图超越“知性”这一不结果实的类别；但他想从直接的、直观的知识中建立一个精心构思的哲学体系。

黑格尔与他的前辈们之间的复杂关系，是解释他的思想的一个中心问题。在他的哲学中，谬误不单单是一种反面现象；它也是部分真理，保留在继之而来的、更成熟的经验形态中。不应当把一个哲学体系与它那一类的其他哲学体系相比较，并在它与对手相矛盾的地方寻找不足之处。评价一个哲学体系是否恰当的标准，是该哲学的方法。它不仅能够把被其他体系所排斥的各种经验样式包含在自己的界限以内，而且能把作为实现了部分绝对知识的那些体系本身，也包括在自己的界限之内。在这种意义上，一种新哲学不单是对当前认识问题的一种公式化的说明，它也是从它的特定角度，重新解释整个哲学史。这种认识，不仅包含有对过去各种哲学的技术问题的一种看法，那些哲学思想渗透在当前的哲学讨论中；而且也包含有一种关于各种文化形态的观念，这些文化形态支撑着上述各种哲学，作为一个逻辑发展过程必不可少的各个阶段。它们的内涵和重要性，从哲学家追溯往昔的优越条件出发，能够得到评价。

在哲学争论中，逻辑和历史进程不可解脱的结合，显出了黑格尔使用“辩证法”这个词的特色。正是靠辩证法的论点，他以为他已经克服了康德使用“理性”和“知性”这两个术语所造成的困境。黑格尔承认“知性”不可能得到“物自体本身”的知识。这是一

种知识模式，满足于用一系列普遍的范畴对它的题材进行单纯的编目。但这些范畴是抽象的，不可能与资料达到真正的接触。"它(知性)给予我们的，仅只是内容的目录，内容自身它是不提供的。"②这是黑格尔用来与启蒙运动的经验论相提并论的一种方法。而且，虽然他同意浪漫派的看法：这样一种"规定性"*是不适当的；但他认为这种不适当性不是关于它的全部真相③。**他承认"知性"的方法是17世纪科学革命的基础，并且在转化为政治思想和行动的语言后，它已经在法国大革命的大动荡中创造了现代世界的精神条件。

黑格尔本人在研究中依靠了许多启蒙运动的思想家。亚当·斯密、弗格森和苏格兰历史学派都向他作了详尽而生动的描述，说明了一种文化尽管有个人利益和志向的分歧，但仍能表现出一种内聚精神的方法。在《法哲学》中，他高度赞扬孟德斯鸠关于历史方法原则的系统阐述。

> …孟德斯鸠曾经指出真正的历史观点和纯正的哲学立场，这就是说，整个立法和它的各种特别规定不应孤立地、抽象地来看，而应把它们看作在一个整体中依赖的环节，这个环节是与构成一个民族和一个时代特性的其他一切特点相联系的。只有在这一联系中，整个立法和它的各种特别规定才获得它们的真正意义和它们的正

---

* 这里从汉译。按英文应译为"偶誉中设置隔室的工序。"——译注

** 这里当指黑格尔这一句话："相反，内容先把自己简单化为规定性，把自己降低为它自己的实际存在的一个方面，转化为它自己的更高的真理，然后科学认识才返回于其自身。"(《精神现象学》上卷，商务印书馆1981年版，第36页。)——译注

当理由。④

"知性"的方法，虽然不能产生那种来自"理性"权限之内的思辨的知识，但不可用浪漫派的方法把它推开。以经验为根据的文化统一的观点，是把文化看成一个精神整体的必备条件。浪漫派已把他们的哲学洞察力变为空洞无聊的东西，因为他们连他们自己理解的文化统一的先决条件也漠视了。

(黑格尔认为)"理性能够得到真正的思辨知识，因为不象"知性"，它在自己的题材中发现了内在的一般原则。来自观察的知识，总是按照一种武断的分类体系的要求处理材料。"但科学的认识所要求的，毋宁是把自己完全交付给认识对象的生命，或者换句话说，毋宁是去观察和陈述对象的内在必然性。"⑤黑格尔用有目的的活动的说法解释了这种"内在必然性"。不仅应该把世界看成对象，而且还要看成是人创造的("一切问题的关键在于：不仅把真实的东西或真理理解和表述为实体，而且同样理解和表述为主体")。⑥而且，尽管雅各比和施莱尔马赫可能同意世界确实是上帝创造的，但他们不可能同意黑格尔的看法：这种创造是上帝"理性"的结果，而不是他的意志。创造也不是一次行动而是一个过程。世界的创造是上帝理性计划的逐渐地、逻辑地展开。人们可以精确地掌握它，因为它不可能是另一种样子。历史和自然界是宇宙的大剧本中的次要情节。这是因为人们与上帝共享有(至少在原则上)共同的理性(表现在他们的人造物品和社会制度中)，所以他们无须求助于武断的范畴就能够认识他们自己和他们的历史。但只有知识的各种形式在世界历史过程中已经成熟，所有这些才有可能。

黑格尔的意图是从他前辈们的哲学中创造出一种综合的哲

些。它将使他能够把一个个连续的文化描绘成一种内在的发展结果。亚里士多德的和康德的逻辑对这种事业仍是不适应的，因为它们是武断的、强制的框框。黑格尔需要一种辩证的逻辑，它在包括整个实在的哲学体系内，说明各种最抽象的概念到最具体的概念之间的相互关系。而且不是"纯粹"的概念的相互关系，而是这样的概念，它们的逻辑联系已经历史地反映在社会制度和习俗的各种变化的形态中。

在《精神现象学》中，黑格尔把意识的发展看成理解历史变化的钥匙。他探索了《奥德赛》的意识，从意识确信开始，经过一系列产生它们自己的运动的形态，到绝对知识。《精神现象学》中这种逻辑过程最有名的例子，也许是黑格尔对自我意识从古代世界主人和奴隶的冲突中浮现出来的叙述。起初，人意识到自己作为一个个体，受到含有敌意的自然界的反对，但他能够改造它，以满足自己的需求。可是，自然界除了作为满足人的目的的一种手段的性能，没有任何内在的意义。一个人只有当他感到了自己独立的意识，为一个具有同样抱负的个体所承认时，他才能获得自我意识。但对这种承认的需要，包括着不可避免的冲突，因为有关的各个体总把他们自己看成是不受限制的。他们习惯用来形容他们与自然界的关系的措词，把它当成工具的那些措词，他们同样相互用来形容他们之间的关系，结果产生了冲突。只有当一个人维护自己的独立达到这种程度，以至于为了使另一个人从属于他自己的欲望，竟甘冒生命危险的时候，这种冲突才能解决。击败的一方成了奴隶，伺候变化莫测、反复无常的主人。可是这样一种关系不可能满足主人最初对承认的思慕。由于把奴隶降到工具的地位，主人的来自同等人的尊重也被否定了。另一方面，奴隶的情况虽然是凄惨的，但至少享有一种为有道德优势的人工作

而产生的满足，这种优势是他在开始斗争时就意识到的。强加在奴隶身上、违反他的愿望的劳动训练，表明是一个教育过程。在试图满足主人的需要中，奴隶学会了改造自然界。他虽然受到约束，但继续主张他天然的独立地位。主人发现，他已完全变成依赖于奴隶的技巧以满足自己胃口的人了。对这种关系，双方都不能称为自由，因为各方只表现出自我意识到的外在的自由。

黑格尔认为这种困境在罗马世界的斯多葛哲学中暂时得到了解决。因为这里承认，思想就其本身来说是自由的；所以它不问世间情况的差别，为共同的人性提供了基础。这种观点，在其否定社会制度背景的态度上，将证明也是不妥当的。但这种主人与奴隶之间的关系，谅必足以作为黑格尔设想的内在的逻辑对立导致了文化发展的例子。认识这样一个过程，任何人都不应该根据外表评论每种意识形态的恰当与否，而是谋求重现激励着整个发展过程的逻辑顺序。这样，任何一种观念的世界都不可以简单地作为谬误加以排除，因为各自的部分真理就保留在后来的思想模式中。每种文化都是其前所有文化的结果。从哲学上考虑一种意识形态，在黑格尔看来，等于一种习惯的消遣，一种对从理智和社会制度的前身中浮现出来的世界的态度。“由于这种必然性，这条达到科学的道路本身已经就是科学了，而且就其内容来说，乃是关于意识的经验的科学。”⑦

历史发展的理性只有在社会制度的和文化的结构中得到表现时，哲学家才能认识它；但根据纯粹概念的（而不是文化的）系列描述这个过程，仍然是逻辑的工作。随着《逻辑学》的出版，黑格尔的体系达到了完成形态。这里，他企图表明，如何把在《现象学》中呈现为各种各样外观的意识，从它们的历史背景中抽象出来，并作为理性本身内在的发展而加以表述。“…逻辑须要作为纯粹理

性的体系，作为纯粹思维的王国来把握。**这个王国就是真理，正如真理本身是毫无蔽障，自在自为的那样**。人们因此可以说，这个内容就是**上帝的展示，展示出永恒本质中的上帝在创造自然和一个有限的精神以前是怎样的。**”[8]不必让这一体制的细节纠缠我们了。黑格尔的主张是，从逻辑对任何思维(纯粹存在)的假定出发，他能够形成一个最终达到一种概念(绝对观念)的逻辑进程，这个概念是整个发展周期的综合产物。现代几乎没有哲学家会为这样一种囊括一切的体系辩护(或甚至声称理解它)。但重要的是记住黑格尔把逻辑与历史互相同化的各种含义。实际上他把不同形态的哲学史(黑格尔在其死后出版的《哲学史讲演录》里曾作过描述)看成是一个发展阶段上的各种“要素”,这种发展阶段超越于哲学家们提出的各种独特论点，显示出逻辑的必然性。当逻辑关心理性原则时，历史以具体的形式精致地阐述逻辑的含义。

1817年，黑格尔在《哲学全书》中，完成了他的体系的细节。在这部打算作为补充他的讲演的手册中，他以纯粹演绎的形式，提出了他的哲学大纲。在《现象学》中他曾经表明，可以怎样把各种文化在历史上的出现描述成一个逻辑进程，而在《哲学全书》中他着意表明，《现象学》最后的文化阶段如何能把知识的性质从基本的原则中演绎出来。《现象学》看成是他的哲学体系的前言。《现象学》中不同的文化阶段，经过精巧改动，重新出现在《哲学全书》中，标志着意识最初摇摇晃晃地出现的精神与自然的对立，现在被描写为逻辑与自然之间的辩证关系。

在黑格尔的体系中，各种纯粹概念的王国享有逻辑上的优先地位；但在这些概念能够对世界产生作用以前，它们首先需要各种素材以便创造有文化的生命。逻辑的关系可以自然发生，而自然界只不过是被产生的东西。人类活动克服了这种僵硬的对立，

自然界(虽然它本身从来不能呈现任何意义)成了人们满足自己需要的手段。因此，在使自然界屈服的斗争中，人们发现自己卷入了包括相互承认在内的各种关系。抽象的概念与物质世界的最初对立，以法律的形式得到解决。这些法律不是对人类选择范围的武断的限制，而是“实现了的自由的王国，是从精神自身产生出来的、作为第二天性的那精神的世界。”⑩只是在这个客观精神领域，人们的瞬息之间的念头才采取了固定的形式，具有明确的意图和抱负。人们通过既定的法律为自己的目的而工作，学会了区分一时的空想与理性的追求。他们对自己的观念，取决于组成他们生活背景的法律体系。正是享有共同生活的意识，使他们产生了一种同一感。因此，按照这种同一，继续精心改进他们的法律，他们就是在形成一个世界(不象自然界)，一个给它自己提供明晾的准则的世界。

黑格尔关于“客观精神”王国的最详尽的说明是在《法哲学》(1821)中。这里，他关心的是把近代国家分成它的各种逻辑要素。这些从属的要素，虽然作为各种统治政体的独有特征，已经各自明白地表示在政治史的过程中；但在近代国家中，一种法律体系将克服它们单方面的性质。这种体系承认那些有历史意义的政体的见解，因为这些见解具有永恒的价值。这样，希腊政体天真的统一，罗马帝国正式的法治，基督教所强调的个人良心的公正，近代经济中为自身利益的腐蚀性的追求，都被保存起来，作为逻辑“要素”，促使个人在国家中达到完满。这不仅仅指这些形形式式的传统渗透在众多的思想观点中，构成了政治论说的语言；而且也指通过颁布符合宪法的各种规定，人们对他们过去道德的意义普遍地发表意见。

在《法哲学》中，黑格尔轻蔑地看待历史法学派(以萨维尼为

旨）对习惯法的崇敬态度。把人民的惯例归纳为系统的法典，不会曲解他们法律的历史性质，害怕这一点是多余的。在理性的政体中编纂系统的法律，不是歪曲传统。只有当激励着一种传统的那些观念具有首尾一贯的法律准则的地位时，人们作为共同体的成员，才会从有教育意义的经验中得到好处。人们固有地总是自由的；但以一般法规的形式表达他们的社会、政治关系，他们才意识到作为他们本质属性的自由。"国家是具体自由的现实。"⑩而且，只是在自由赋有宪法的形式时，各民族才成为与世界史相关的主体。自我意识到的政治活动包含着反省，而不是本能的反应。历史发展产生于体现在法律体制中的政治原则的冲突。正是在政治领域里，内含在人类行为中的思想明确起来，成为行动的原因。从近代国家的观点看，所有以前的政治组织模式会显得不合适。但因为"精神的历史就是它自己的行为"，结果必然是，对当前的哲学的认识，必然会包括重现渗透在当前观点中的思想和行为。⑪"精神仅仅是它所做的事，而它的行为就在于把自己，在这里是作为精神，变成它自己意识的对象。"⑫只有当国家制度是人民性质的一种表达得到公认时，人们才能享受到自由。政治的历史与观念的历史是不可分的。政治哲学转变成了历史哲学。

黑格尔历史哲学的细节从狭义上看，是通过他死后出版的《历史哲学》*传给我们的。他在《法哲学》中已表明："国家、民族和个人都各按其特殊的和特定的原则而兴起，这种原则在它们的国家制度和生活状况的全部广大范围中获得它的解释和现实性。"⑬这种政治意识的水平是哲学史写作的先决条件，因为只有当各个国家呈现自我意识的形式时，它们才成为自由的观念渐次发展的

* 按英语，应译为《世界史哲学讲演录》，这里从汉译习惯。——译注

契机。如果人们想认识他们的自由的性质，必不可少的是他们把它看成他们自己的成果。隔离中的人可能下降到依附的动物的地位，几乎与一个孩子可能依赖双亲供给食物一样。可是，一当人们卷入公社生活，他们就必不可免地必然要承担责任和义务。这及时地会提供给他们一种观念，他们自己作为各个个体的观念。只要毫不怀疑地依附于公社的惯例，就能履行这些义务，这是可以想象的。但正是当人们认识到这些惯例是人造的时，他们才开始懂得社会生活的性质。惯例虽然是“特定的”，但不是“固定的和精致完美的”。人们从继承来的素材中创造了社会和政治制度。他们不可能从新开始，只能始终依赖于文化的人造物品。法律表示了人们摆脱自然界的自由，同时表现了他们将来发展的可能性。

黑格尔意识到，把历史看成“采取事故的形式”的“精神”是一种悖论。⑭传统的政治史作者总是按照常规，描述法律从某些思想的、社会的、经济的或地理的条件中产生出来，没有把这一进程归于逻辑的必然性。恰恰是逻辑必然性在拒绝接受偶然性造成的外表上的混乱。对黑格尔来说，这是哲学对过去的兴趣与历史对过去的兴趣的区别所在。哲学家，不论可能专注于什么领域，他的工作是决心透过表面现象，深入理性。理性既解释事实，又证明事实。这些事实对史家或科学家来说只不过是给与的东西。“哲学用以观察历史的唯一的‘思想’便是理性这个简单的概念；‘理性’是世界的主宰，世界历史因此是一个合理的过程。”⑮

《历史哲学》预定用来表明，理性怎样完成了看来不大可能实现的成就。现代国家制度的自由提供了评价的标准。《法哲学》中描述的宪法体系是一个过程的顶点，哲学家必须用逻辑的（而不是经验主义的）措词加以描绘。“世界历史无非是‘自由’意识的进展，这一种进展是我们必须在它的必然性中加以认识的。”⑯这里不是

描述各种事件的"它过去究竟是怎样的"*，而是描述一种"观念的"系列。世界史早期各种形态在以下意义上是重要的：它们提出了后来在近代国家中发展起来的自由的观念。东方的政治强调专制君主的专横的自由，君主把他的臣民当成满足自己欲望的工具。这显示了用宪法把人与自然加以区别的开端。希腊和罗马世界，与其说强调天生倾向的自由，不如说强调思想的自由。但这种自由在宪法上的表达仅延及少数居民，这少数居民把奴隶看成（用亚里士多德的话）"有生命的工具。"只是随着基督教的到来，随着它主张个人良心的神圣不可侵犯，自由的观念才有了普遍发挥的机会。这一道德的原则成了宗教改革以后德意志文化政治上的"主题"**它在再洗礼派、虔诚派和其他这一类狂热者手中蒙受了曲解和夸张，但这是渗透在《法哲学》中的冲动（它与古典的公社思想结合起来）。

不应就此认为，黑格尔把这种自由的渐次实现，想象为人们简单地纠正他们前辈的政治错误的结果。例如，在伏尔泰把历史进步与消除愚昧和迷信联系起来的地方，黑格尔都急于强调：虽然政治组织形式可能在随后的人们看来是不恰当的，但每种形式仍然对人类的政治教育作出了不可缺少的贡献。他也没有坚持说，代理人***必须意识到他们对更广博的哲学史的贡献。某国家不声不响地浮现出来，企图控制其他国家，但消失了。领导这些国家的个人会为利己的野心所驱使；但这些人的成就不可用个人地位来衡量。在面临敌视的、桀骜不驯的或胆怯的同时代人的对抗下，某个拿破仑式的统治者得到了个人的满足，这是一种方法。

---

* 原文为德文。——译注

** 原文为法文。——译注

*** 指下面的"天意的代理人"，即英雄。——译注

靠这种方法使国家制度实现了根本性的剧烈的变革。"假如没有热情，世界上一切伟大的事业都不会成功"；而且，这些"世界历史的个人"应该看成是天意的代理人，是"理性的狡计"*的目击者，这种狡计只有哲学家才能理解。[17]伟大的民族将有一次机会在世界历史上打下自己的印记。当他们完成对"观念"的使命时，他们就将堕落，变为从属于更有生气的民族。个人和国家，作为最后的办法，促成了哲学家了解的目的论的目标。就这点来说，他(它)们才是重要的。理性的进程，在历史上与上帝为人类制订的理性计划的显露相一致。这里(与他的哲学的其他地方一样)黑格尔用他独特的逻辑术语，表达了关于世界史的宗教观。

要找出黑格尔的历史哲学的要点，不能只读他的《历史哲学》。确切地说，必须把他的整个形而上学体系，看作是他对"实在是历史的实在"这一主张的各种含义所作的详尽无遗的答案。传统的哲学观点被降到了历史进行中的"要素"的地位，甚至逻辑也被看成是历史发展过程中达到确定形态的一种方法。这种彻底的历史决定论是黑格尔这一假定的后果：知识不是某种等待着被发现的东西，而是由人们在其生命的普通行为中创造出来的。人们根据继承而来的智慧认识这个世界，并在追求他们的各种目标时继续使这种智慧更为精确。"真理是全体"，是一种包罗万象和自我求教的文化体系；"但全体只是通过自身发展而达于完满的那种本质。"[18]知识是通过历史发展而产生的，哲学家们却企图把它作为一个现成的体系来描述。但即使谈论概念的体系与自然之间的一致性，或谈论历史家对往事的认识与往事的"它过去究竟是怎样

* 黑格尔这里指"理性"(一般原则或"观念")驱使"热情"(特殊的、个人的东西或"现象")为自己斗争，"热情"在斗争中受到损失，而"理性"却得以向前发展。——译注

的”•之间的一致性是荒唐的，要判别知识的真伪却只能在哲学家的观念世界具有逻辑一致性的基础上才能进行。“哲学的任务在于理解存在的东西，因为存在的东西就是理性。就个人来说，每个人都是他那时代的产儿。哲学也是这样，它是被把握在思想中的它那时代。”[19]哲学家能够把握已经在他面前展开的世界理性；但沉思于纯粹的可能性是无用的。他的认识总是“来自已经产生的事情”。••他不能规定或推荐，因为他的工作限于解释一系列混杂的观念和制度，用合乎理性的措词表达一个特定文化的特征。”当哲学把它的灰色绘成灰色的时候，这一生活形态就变老了。对灰色绘成灰色，不能使生活形态变得年青，而只能作为认识的对象。密纳发的猫头鹰要等黄昏到来，才会起飞。”[20]•••

黑格尔把逻辑和历史等同起来的做法，从来没有受到职业历史家的欢迎。但不管是同意或反对，他的观点支配着19世纪哲学对历史性质的讨论。历史知识问题已成为一个主要的哲学问题。在讨论数学和各精密学科的性质时的有关范围，不容易吸收谋求认识各种历史文化时提出的特有困难。此后，把历史作为一门独立存在的知识方式的各种主张，虽然可能受到质疑，但对它们已不能弃置不顾。所谓的“19世纪的历史革命”既包括历史作为一门学科的迅速发展，又包括哲学剧烈地改变方向。这种重点转移的含义仍然有待考察。

• 原文为德文。——译注

•• 原文为拉丁文。——译注

••• 这里引用了哥德《浮士德》中的名言："一切理论都是灰色的，只有生活的金树是常青的"。——译注

十、历史唯物主义

1831年黑格尔死后的那些年间，他的哲学独霸德国，以至从理论上对历史性质作出新的陈述，要随着详尽地研究他的见解才能产生。他的正宗门生们相信，哲学已经以一种无须改善的形式表达出来了；当前的工作是考察黑格尔思想对各种具体问题的涵义，并准备为他的著作编辑可靠的版本，这个版本将包括他那些有影响的关于哲学史、历史哲学、宗教哲学和美学的讲演录。

但仍然存在评注的问题。在宗教问题上，黑格尔对宗教表现（“表象”*）与哲学概念（“观念”**）之间的关系的见解，容易引起自相矛盾的解释。如果断定，构成基督教信仰主体的那些想象的故事是原始居民企图描述的一种真理，而这种真理只有一种精心阐述的哲学才能从概念上加以掌握；那么，这离以下立场只有一小步之遥了：把基督教的仪式看成只具有历史重要性的古代习俗。这是黑格尔本人不愿跨出的一步；但他的激进的门生提出说，这种观点内含在《精神现象学》中。由于把宗教和哲学都等同于绝对观念的表达，在某些批评家看来黑格尔哲学已经暗中破坏了宗教语言的特殊性质。宗教意象可能是神秘的道德智慧的贮藏所，或者可能是重建一种生活方式的性质的丰富资源，但不可按表面价值来理解它。

---

* ** 原文皆为德文。——译注

在《现象学》的撰写过程中，黑格尔已表明罗马帝国官僚政治和非人的生活条件，阻碍了“不幸意识”要求得到某种程度满足的渴望；于是，作为对这种渴望的反映，基督教出现了。希腊城邦特有的个人与社会之间的和谐一致已经化成齑粉；但希腊人民的地方观念也已被世界范围的政治组织所代替。罗马法得到广泛推行，无视特定民族的特殊环境。但如果说，普遍推行一个法典是使个人与其社会相分离的根本原因，这仍然体现了一种重要的道德原则。因为它不言明地认识到，所有的民族都怀有从政治生活中得到满足的需要。罗马法不能提供的属于某一种文化的意识，在基督教希求上天的和谐中得到了表述，这种和谐会补偿现世中暂时的烦扰。基督教享有罗马法的普遍性的见解，在这方面，两者都代表了在希腊文明地方偏见基础上的进展。如果如黑格尔所主张的现代国家提供一个容易感受个人道德理想的社会、政治结构；那么，在天上的和地上的城市之间的基督教特有的区分会失去意义。简言之，在这个世界里得到满足，会使上天圣福极乐的假设成为一种时代错误、一种迷信。

黑格尔本人不曾得出这些结论。但他的思想对正统宗教具有的含义，使他的哲学在神学界始终显得可疑。他的激进的批判者，即青年黑格尔派利用他对宗教问题的矛盾心理，把这作为一种哲学的出发点，在仍忠实于黑格尔方法的主要原则时，抛弃了他的许多实质性的结论。比如，对黑格尔政治哲学的保守主义，他们认为是由于未能认识现代国家观念与它在普鲁士政治制度中的滑稽模仿之间的鸿沟所造成的。可是，为从整体上重新评价黑格尔哲学提供最丰腴土壤的是宗教。这儿是在观念与生活形态之间的有机联系中，黑格尔未能系统地展开创新性见解的一个典型领域。在文化发展中，尽管黑格尔看来好象让观念承担了原因的角色，

但仍然可以用同样的一致性证明：观念只不过是更基本的物质条件的反映。《现象学》中的描述暗示着基督教的产生可以根据特定历史背景来解释。但是，这种论述对作为天启教的基督教的身份所具有的含义，黑格尔避免作出评论。随着黑格尔的方法扩大到宗教教义的细节，一种新的历史解释原则发现了，它将具有重大的政治后果。

在德意志，随着大卫·弗里德里希·施特劳斯的《耶稣生平考察》在1835年出版，宗教论战达到严重关头。施特劳斯的基本前提是，解释《圣经》，不能继续无视现代哲学和自然科学的成就；但企图把《圣经》的奇迹和超自然的外表解释明白，犹如迷信和坚持经文的字面意义一样荒唐。"神的世界与人类的混合仅仅发现于不可靠的记载中"，这是渎神的著作中广泛承认的一条解释原则；施特劳斯把同一原则扩展到《圣经》，坚决认为"天使和魔鬼，他们以人的形貌出现，干预人事，对这些东西的叙述无论如何不能看成历史记载。"① 但有一个问题留给施特劳斯来解决，把他的原则系统地应用于审查耶稣生平，这强有力地破坏了《圣经》上关于耶稣的说法。可是，虽然耶稣的品质不能靠任何其他的确证证据来证实；但作出结论说福音书是专门欺哄民众的、自私自利的人们的骗人的产品，从而必须加以排除，这并不明智。强调一当除去违反自然规律的那些装饰细节，在关于耶稣生平和功德的寓言般的记叙下面，可以分辨出扎实的历史描写，这也是不现实的。把耶稣复活的故事看成原则上站不住脚而加以排斥，然后着手说，这里讲的是误把一个极度昏迷的人放在墓中，由于清凉空气的有利影响而使他恢复知觉的故事，对施特劳斯来说，这也是荒唐的。在对《新约》怀有正当的怀疑态度时，对一个没有任何独立的证据证实的故事，任何人不可为了维护它的主旨而求助于狂乱的猜

测。

施特劳斯解决这一困境的办法，是根据犹太人和早期基督教团体富于诗意的意识背景来解释《新约》。弥赛亚的思想曾是犹太文化的主要特征；而且这是处在这种发展阶段上的民族出于自然的步伐，这时人们把非凡人物的事迹看成熟知的预言的实现，而不问精确的历史细节。早期基督徒必须突出耶稣在众先知中独一无二的地位，不仅把他说成是长期期待中的弥赛亚，而且把他说成是具有罕见品质的人，明显地超过《旧约》中的各个先知。在一个不习惯于批判地评价资料的民族中，这种做法并不令人惊奇。比如，以利亚和以利沙*都赋有使死人复活的能力；可是"按照犹太法学博士的著作或《新约》的章节，死者复活要期待弥赛亚降临之时。"② 既然《新约》中推测，耶稣是弥赛亚，如果把耶稣描绘成没有等同于弥赛亚的特征，这会显得不可思议。施特劳斯认为，《新约》中的复活只不过是神话，其根源在于早期基督教会把她的弥赛亚与先知们的启示、与救世主思想一致起来的倾向。"③

当根据施特劳斯的"神话的解释"来考虑时，曾是自相矛盾的、甚至大半是晦涩的经文就成了有价值的历史资料。施特劳斯写起来好象是个神学家，而不是史家；他攻击传统解释《新约》的方法，是要使基督教的要旨摆脱某种仅仅适合于原始民族的形态。他企图使自己的工作有别于18世纪自然主义的批判，后者不仅把基督教排除出历史范围，而且不承认它包括有宗教真理的主张。可是，在施特劳斯手中，宗教的具有真实性的任何东西都被等同于哲学。教会的意象对那些不能进行抽象思维的人来说可能保持

---

* 以利亚，耶稣以前（约公元前9世纪）以色列人的先知；以利沙，受教于以利亚的先知。——译注

着自己的魅力，但基督教的真理必须用其他办法来论证。施特劳斯证明(正统的神学家始终怀疑的东西)黑格尔的哲学观念中，宗教降到了从经验到绝对知识的过渡形态的地位。这种异端见解与教会立场不相容，施特劳斯被解除了蒂宾根神学院导师的职务。论战的文章洪水一般涌来，施特劳斯的观点必将影响广大读者。对青年黑格尔派来说，《耶稣生平》是一个例子，表明了不受正统教义的阻碍进行颠复性批判的可能性。施特劳斯干的虽然是具体的工作，但他的解释方法对哲学、政治、文学的研究，如同对宗教观念的研究一样，都具有种种含义。

施特劳斯关心的是对经文确定一种似乎可能的解释，使把它当成历史的主张不大可能成立。但由于他断定，宗教语言掩饰着深厚的道德和哲学真理，可见他没有考虑到宗教讲道持续存在对人类状况可能意味着什么。对某些青年黑格尔派来说，这抑制了一种有希望的批判方法，令人感到不满足。他的做法预先假定：传统的宗教信仰会揭示一种永恒的智慧；但在黑格尔的激进的门生们的眼光中，这正好是一种毫无根据的假定，是对黑格尔工作的怀疑。把宗教和哲学等量齐观等于承认抽象的沉思是人类成就的顶点。可以证明，所有这一类抽象的观念体系，都因忽视支配着日常生活的实际问题而蒙受损害；例如，把原罪提高到理论的高度，等于承认社会生活的种种不完美，不能容许任何根本改进。宗教和哲学学说是一些现象，隐藏在这些现象下的事态其实是尘世的、不难处理的。一当人们摆脱了各种思辨理论的支配，就能着手进行社会改革。摆在前面的工作不是根据一套抽象的名词解释另一套抽象的名词，而是根据人们发现的自己所处的具体情况解释偏受抽象观念的原因。

批判黑格尔哲学，使唯心主义转变成了唯物主义。路德维

希·费尔巴哈是新学说最有影响的阐述者。在《基督教的本质》中，费尔巴哈扩大了讨论基督教的范围，从详尽地思考《圣经》的历史或教义（诸如施特劳斯和布鲁诺·鲍威尔所曾从事的）扩展到普遍审查宗教本身的性质。他的论点很简单：宗教不是超自然的真理领域，而是对人类特征的神化，只要人们正确地看待事物，这些被神化的特征都是每个人和一切人的潜在属性。关于上帝完美的观念是缺乏爱、和谐与同情的镜象，是社会受到损害的表现。自我意识到的反省能力使人们能够区分他们状况中本质的和偶然的特征；但当他们继续把他们自己的人性的抽象写照看成另一个世界本质的描述时，这个世界的弊端就被永恒化了。宗教的感觉意象无疑是人类理智发展的必然阶段。可是一当达到哲学的观点，这种神秘化的观点就是多余的。对费尔巴哈来说，"宗教是人类童年时的本质"；继续尊重它的过时形态是束缚任何理智和社会进一步发展的桎梏④。科学地认识宗教，需要根据人类开始形成时的各种智能解释形形色色的信仰和习俗。比如，必须把各种宗教仪式解释成各个文化方面的表达，人类出于实用的原因而重视它们。"崇奉宗教的教堂，其实乃是崇奉建筑艺术的教堂；"总的来说，"宗教发展进程与人类文化发展进程相一致。"⑤一切已经给予上帝的东西，都要通过批判归还人们。此后，必须与各种原始宗教一起，把基督教看成谬误和迷信组成的混杂物。照字义解释，基督教是毫无意义的；但当承认"神学之秘密是人本学；…对上帝的意识不外乎就是对人类的意识"时⑥，认识一直未曾在人类身上隐而不现的潜力的道路就很清楚了。

传统的哲学虽然用概念论述，而不是用偶象，但它也成了上述费尔巴哈对准宗教的那些论点的牺牲品。任何忽视人类斗争和人类感情的学说都是走向幸福的障碍。任何思想，如果不能转化

为人类需求的语言，都是无用的。无条件地承认物质是概念的基础，这对费尔巴哈来说是实现前所未有的和平与繁荣的未来的关键，是“历史上必然会出现”的“转折点”⑦。此后，人们将认识到宗教和哲学的抽象观念，只不过是描述他们自己将来各种可能性的不合式的方法；并且，由于在这一理论见识方面的把握，他们理所当然会形成适合于他们需要的制度和习俗。

就是这些论点深深影响了马克思和恩格斯。在19世纪40年代初期，他们两人都被看成青年黑格尔派，他们在《德意志年鉴》、《莱茵报》和《德法年鉴》等报刊上写文章，这些刊物是作为一场政治运动的青年黑格尔派唯一的舆论工具。在这时期，马克思、恩格斯的信念是，激烈的批判可以实现政治改革。费尔巴哈已经证明宗教概念实际上如何使人们失去了批判的旗帜，而他们如果想改善自己的命运，这种批判是必不可少的。剩下的工作是把同样的方法明确地扩展到政治问题。1842年，马克思担任《莱茵报》主编，1844年协助阿尔诺德·卢格编辑《德法年鉴》，在把青年黑格尔派的批判扩大到宗教领域以外起了特殊作用。马克思追随费尔巴哈，把宗教看成“这个世界的总的理论，是它的包罗万象的纲领，它的通俗逻辑，它的唯灵论的荣誉问题，它的热情，它的道德上的核准，它的庄严补充，它借以安慰和辩护的普遍根据。”⑧但是，既然证明宗教的满足是虚幻的，是使人们意识不到自己悲惨状况的一种鸦片，那么，就该轮到哲学把对宗教的批判转变成对原先产生了宗教的那个社会、政治环境的批判。宗教是一种虚假的意识形态，产生于最初意识到这个世界上的一切都是不好的。这样，只有激烈的社会政治变化，才能矫正需要在梦境幻觉中寻求幸福的弊病。“于是对天国的批判就变成对尘世的批判，对**宗教的批判**就变成对**法的批判**，对**神学的批判**就变成对**政治的批**

判。"⑨

马克思认为，对费尔巴哈的宗教批判的合适补充，是用类似的办法处理整个黑格尔哲学。把黑格尔的方法应用于现代社会意识形态的各个方面是不够的；还必须揭暴这种方法本身，因为它是另一种神秘化意识形态的例子。黑格尔曾断言他的哲学提供了一种观点，它能把哲学史描述成既是一个历史的进程，又是一个逻辑的进程。而且，由于他自己的思想代表了逻辑体系的最后范畴，黑格尔把他的哲学说成是西方哲学传统的完成状态。尽管马克思能够承认黑格尔结束了传统的哲学，而且在世界史表面上的偶然状态下可以辨别出一个理性过程；但他仍批判黑格尔体系的基本前提。历史理性不是"精神"或"观念"在经验的世界中制订它的逻辑含义的产物；而且不能把现象设想为某种意识的长期漫游，并在自知中达到顶点的过程。黑格尔哲学的范畴确实是在历史中发现的；但这些范畴不是历史变化的根本原因。比如，黑格尔政治哲学的逻辑"要素"是各个个体为满足世俗需求而斗争的产物，而不是国家"观念"的逻辑要求的产物。黑格尔把事物的真实次序倒转过来，把经验到的现象在观念形态上的表现看成实在，而各种事件的存在就是为了揭示这种实在。换言之，黑格尔认为概念是自律的存在，正如传统神学认为上帝是自律的存在一样。这样，黑格尔关于历史理性的创新性的观念，只有当注意力再次集中于概念借以伪装自己的经验的事件时，才能转变为对人们有利。

1843年，马克思潜心于详尽批判黑格尔的《现象学》、《逻辑学》、特别是《法哲学》，系统地把黑格尔的论证方式颠倒过来。这时马克思表明，在政治批判中怎样可以把唯物主义学说用作解释准则；但他尚未站在这一立场上阐明人们经验上的需求如何决定

了历史变化的方式。1844年，尽管马克思强调物质条件的作用，但他仍强调说，（与青年黑格尔派正统观念一样）批判是控制社会变革的钥匙。“思想的闪电一旦真正射入这块没有触动过的人民园地，德国人就会解放成为人。”⑩当马克思认识到，设想社会革命仅仅在精神变化的基础上就能完成，这是“幼稚的”*，于是，他离开了青年黑格尔派。对黑格尔的批判已经完成，接下的工作是把一般的唯物主义哲学加以巧妙发挥，阐明历史唯物主义的具体学说。

马克思与青年黑格尔派决定性的分裂，明显表现在他与恩格斯1845年合作写成的第一部书中。《神圣家族》尖锐地批判了与布鲁诺·鲍威尔和《文学总汇报》有关的“批判的批判”。鲍威尔曾认为只有不受群众卷入所沾污的激进的批判，才能维持对传统的攻击，这种攻击是道德和制度改革“绝对必要的条件”**。对马克思来说，这种期望现在看来既徒劳，又危险。鲍威尔把历史描述成抽象观念的冲突，使旧黑格尔的教条永久化。他忽视观念的物质基础；既然统治阶级的物质利益是改革的真正障碍，专门集中于进行理智的批判就只不过是转移对有关问题的注意。马克思认为，只有用物质力量来反对物质力量，才能完成一场革命。而且他认为他已经证明无产阶级是这么一个阶级，它的不断增长的悲惨状况将最终使革命不可避免。无产阶级享有现代社会法律上的自由，但如果没有私有财产，法律面前的自由在为生存的斗争中几乎与奴役没有什么区别。私有财产的累进发展明显地造就了一个阶级，这个阶级对维护旧秩序不感兴趣。鲍威尔对群众的保守

---

* 原文为法文。——译注

** 原文为拉丁文。——译注

主义的忧惧，已经使自己与可望在社会上实现剧烈变革的那个唯一的集团分开了。经济需要（而不是无限制的批判）是革命先行官。哲学批判在揭露黑格尔哲学内在的神秘化上有过贡献，但对一场革命来说，固有的研究对象是政治。经济发展会加速革命发生；而且在试图形成新世界的行动中，只有经济分析才可作为指南。

马克思成熟时期理论特色中的许多题材都在《神圣家族》中出现了。马克思、恩格斯继续对青年黑格尔派进行详尽的批判，精心阐述他们自己的思想。1846年他们写出了《德意志意识形态》在风格上，它保留了《神圣家族》的许多特点。费尔巴哈、布鲁诺·鲍威尔、麦克斯·施蒂纳和所谓的“真正的社会主义者”是主要批判目标。该手稿是从讨论费尔巴哈开始的，是马克思关于历史唯物主义学说理论基础最完整的陈述。它与1845年的《关于费尔巴哈的提纲》一起，为马克思关于政治经济的广泛论著提供了基础。虽然马克思后期著作在理论上的突出点颇为不同，但他的历史观点在1846年后几乎没发生什么变化。

在考虑费尔巴哈时，马克思主要关心的是精心阐述一种理论，该理论保留黑格尔历史哲学的“力本论”*，但没有把历史描述成纯粹概念的序列。费尔巴哈努力显示各种观念的物质根源，他的学说虽然朝着这个方向转移，要作为一种历史理论仍是不恰当的，因为他用静态的范畴描述意识方式的发展。解释宗教信仰时，只根据没有在社会上表现出来的潜在的人类品性，这是不够的。这种解释将会限制在关于人的抽象概念上，并将不能根据各种各样的物质情况说明宗教习俗的变化。比如骑士气概和节俭，在不

* 或称“物力论”，指以力与其相互关系来解释宇宙。——译注

间的时期为教会所支持。但一种历史理论不能满足于抽象地主张，说这种宗教习俗反映了人类各种需要；不如说，这些需要在宗教或道德中表现自己的方式，必须根据统治着人类生活的实践活动的背景来解释。费尔巴哈"致力于把宗教世界归结于它的世俗基础"，但对马克思来说，"世俗的基础使自己和自己本身分离，并使自己转入云霄，成为一个独立王国，这一事实，只能用这个世俗基础的自我分裂和自我矛盾来说明。"⑪ 主张宗教是社会的产物也是不够的。观念不只是物质条件效应的后果，因为物质条件冲击人们意识的方式受他们维护他们自己的努力所影响。正是强调实践，使马克思的学说区别于费尔巴哈的沉思的唯物主义。费尔巴哈认为，对宗教的唯物主义的批判会促进(未具体指出的)人类各种智能的实现。马克思不是从这种道德假定出发，他可以证明说，"我们开始要谈的前提并不是任意想出的，它们不是教条，而是一些只有在想象中才能加以抛开的现实的前提。这是一些现实的个人，是他们的活动和他们的物质生活条件，包括他们得到的现成的和由他们自己的活动所创造出来的物质生活条件。"⑫ 使人类生命具有特定性质的，并不是各种抽象观念的冲突或抽象品性的解放，而是为了生存的斗争。人类基本要求的满足是任何更复杂的文化组织的先决条件。社会产生于共同工作的需要，以便多少取得适当的生计。各种社会类型可以大相径庭，但（对马克思来说）每种类型的性质要取决于执行基本经济功能的方式。这样，人们认为历史唯物主义完全建立在各种经验的前提的基础上。

人们必须工作以满足自己的需求；通过工作，他们生产了物质生活本身的条件，但他们在自己的经济活动过程中形成的社会关系将不是单纯地反映他们的经济需求。为生存而反对自然界的斗争通过技术来进行，而技术要求某种分工。于是，"分工发展的

各个不同阶段，同时也就是所有制的各种不同形式"，一个社会内不同集团自然增长的利益将依靠他们是否接近和控制"材料、工具和产品。"[13] 一系列社会类型的——部落的、古代城市的、封建的、资本主义的——独有特征是统治和从属关系的政治反映，这种关系产生于各社会的财产分配情况。国家虽然声称代表社会普遍利益，它实际上是压迫工具，预定用来保护统治阶级的经济利益。在早期阶段的家庭、部落和庄园中，个人关系所造成的人的缠绵不已并出于自然的义务缓和了这种经济统治；但随着资本主义发展，个人依附的纽带让位给一种概念上的自由，它允许放肆地积累财产。实际后果（按马克思所说）是财产愈来愈集中在少数人手中，同时造就了完全依赖变化莫测的劳动市场的无产阶级。此后，一切关系都根据金钱关系来理解；为推出一种理论确立了先决条件，这种理论虽集中于社会的经济基础，但提供了将来技术进展可能标志着上述经济依附结束的远景。

统治阶级的统治也不限于维护法律统治和现有经济体制。一个社会内行使着经济权力的阶级，也能够"调节着自己时代的思想的生产和分配"；所以"统治阶级的思想在每一时代都是占统治地位的思想。"[14] 这不是蓄意密谋编造出的，而是统治者和被统治者都普遍存在的一种幻觉。一个时代的内聚力，德意志的历史家曾特别倾向于认为它是各种观念潮流创造的，但事实上必须解释为占统治地位的经济利益的产物。"不论每一时代关于自己说了些什么和想了些什么，它都一概相信"，[15] 这样的史学理论只不过是使各种观念自律的神话永久存在，这种神话最初产生自脑力劳动和体力劳动间的致命区分。当观念的王国里发生冲突时，史家必须在生产条件和阶级斗争中寻找冲突的根源。只有最天真的史家才会把法国大革命说成是荣誉原则和平等原则间的冲突。

马克思认为真正的战争是在贵族和资产阶级间进行的，前者墨守封建社会残余，后者谋求自己已经确立的经济势力得到法律上、政治上的承认。

所以，不应在人们从自己的处境中形成的各种观念中，也不应在他们斗争时所信奉的原则中寻求社会变化的解释，而应在生活方式的基础——技术中寻求。财产的分配可能是产生冲突的机会，但其原因要在生产力所支配的对财力物力的控制、与统治和从属的关系中才能找到。正是材料、人、机器和技术知识的结合，简言之，寻求一种生计的方式，决定着一个社会中法律、道德和政治关系的形式。“手推磨产生的是封建主为首的社会，蒸气磨产生的是工业资本家为首的社会。”⑯ 而且总的来说，“一切历史冲突都根源于生产力和交往形式之间的矛盾。”⑰

马克思关于社会变革动力的最简洁的陈述是1859年的《〈政治经济学批判〉序言》，这里，社会变化的主要动力在于“生产力”和“生产关系”的不平衡发展，当“生产关系”符合“物质生产力”时，生产关系不会自动地适应于技术革新。“社会的物质生产力发展到一定阶段，便同它们一直在其中活动的现存生产关系或财产关系（这只是生产关系的法律用语）发生矛盾。”⑱ 这样，财产权的定义要受生产力发展的一定阶段所约束，生产力的变化将与体现在法律和道德的假定中的既定的生产关系变得不能共存。培育了特定技术进展的财产权（资产阶级时代无限制积累是大规模工业发展必不可少的条件）最后僵化了，不能适应新情况的需要（市场经济生存不可缺少的对利润的追求加剧了生产过剩危机，这种过剩折磨着资本主义后期各个阶段）。“这些关系便由生产力的发展形式变成生产力的桎梏。那时社会革命的时代就到来了。随着经济基础的变革，全部庞大的上层建筑也或慢或快地发生变革。”⑲

马克思详细研究过的唯一的经济制度是资本主义，既因为统计资料更易到手，也由于这是依赖经济分析的最迫切的政治问题。英国在工业革命中及其以后的命运成了他的资本主义模式。而且他的探究要点不是证明某种经济体制是不受欢迎的或应受指责的，而是证明一种经济制度怎样从前一种制度中产生出来，又如何让另一种制度所继承，而不管（不是因为）个人的选择。个人诚然能够加速一种经济制度的死亡；但作为最后决定性的，所有的人都要被迫朝着生产力所决定的方向移动。

在《资本论》第一卷中——第二、三卷是马克思逝世后，由于恩格斯的献身精神，经过编辑才得以出版——马克思论证了资本主义生产的逻辑如何为新秩序的出现创造了条件。资本家的利润是自然增长的，因为他付给雇工维护生活的最低工作与他们创造的商品价值不相称。由于技术发展和竞争的威胁，只有大规模的、高度资本集中的企业才会繁荣，但由于可变资本所占比例减少，资本家来自雇佣工人所创造的剩余价值的利润来源也将减少。这便是造成周期性资本主义危机恶性循环的根源。每次危机都会迫使资本家向工人压榨出更多的利润；同时竞争会促使自动化机器增加，这将使更多的作为利润唯一来源的工人失业。一种自相矛盾的事情出现了：技术已经创造了史无前例的物质财富，但工人的状况却沦落到这种程度，以至既不可能在这些财富中享有一份，也不能提供一个会保证他们延续下去的市场。

就这样，资本主义生产的逻辑引起了资产阶级和无产阶级间不能缓和的敌对状态；但这种阶级冲突将对上述困境最终产生一项解决办法。近代工厂纪律和社会组织将使工人认识到，作为一个阶级，他们具有共同的利益。工厂纪律将是工人要实行的反对资产阶级政治斗争的一种准备；而且，工厂生活恶化使工人们几乎

不存在其他选择。斗争将有孤注一掷的性质。专门从事“交换价值”生产的资本主义将因它不再能够满足经济需求而崩溃。无产阶级的贫困已经毁灭了国内市场；寻找海外市场的帝国主义冒险只提供了暂时的缓解剂；而通过减少包含在特定生产过程中的人一时工作量，技术已经暗中破坏了传统的利润来源。由于经济形势恶化和阶级冲突加剧，工人们将愈来愈明确地集中于决定性的政治目标。与资本主义联结在一起的财产关系已成了满足各种需求的障碍，资本主义发展所培育起来的技术发展已使上述需求具有实际可能性。工厂的社会化组织应在经济的公共所有制中找到合适补充。随着消灭私有财产，为“使用价值”而进行的生产将代替为“交换价值”而进行的生产，资本主义的技术曾经是达到社会主义的必要条件；但一当消灭物质贫穷，对抗性生产关系（并由此作为维持秩序工具的国家）的必然性将成为一件过去的事情。

马克思用大量经济细节发挥自己的论点，这里几乎没必要加以复述，也没有必要复述他首要关切的经济理论的细微之处。必须强调的论点是，资本主义生产力的发展被看成根本原因，决定着政治、法律上层建筑各种从属的变化；资产阶级和无产阶级之间意识形态上的冲突，只是生产力和生产关系之间更根本的矛盾的反映。

但不应猜想马克思认为历史唯物主义理论可以代替历史研究，或历史变化的式样会到处并始终显示为类似的特征。马克思的理论强调了以前那些错误的哲学假定曾向史家所隐瞒起来的东西，这些史家主要关心的又只是细节而不是总的社会理论。当马克思把历史唯物主义理论应用来说明特定时期的政治事件时，他的理论实际上得到了精巧的修正。体现这种意向的最富于启发性的文章，是《1848年至1850年的法兰西阶级斗争》和《路易·波拿巴

的雾月十八日》。在这两篇文章中，马克思关心的是根据造成革命前程不成熟的阶级组合的情况，说明1848年欧洲革命失败的原因。使用渗透在《共产党宣言》中的同样的唯物主义假定，也能解释阶级分裂这一法国革命的主要障碍。1848年以前，法国统治阶级的政治分裂反映了经济上的根本分裂。大地主、财政贵族和工业资产阶级之间没有共同利益，这在政治领域很明显，可从正统派和奥尔良派的冲突中看出来。只有在面对来自民主社会主义者的威胁时，这些根本不同的利益才找到了共同基础，即需要秩序以保卫他们的财产。因此自相矛盾的是，竞争中的保皇主义者所渴望的，是资产阶级共和国，这是最合适的政治形式，但支撑着这种共和国的，除了对巴黎无产阶级的恐惧外，没有任何更具实质性的东西。

法国的人民大众没有进入这些政治沉思。农民仍处于资产阶级共和国所代表的阶级利益范围之外。虽然农民是在以下的意义上"形成一个阶级"，即他们的"经济条件使他们的生活方式、利益和教育程度与其他阶级的生活方式、利益和教育程度各不相同并互相敌对"；然而，因为他们"只存在有地域的联系，由于他们利益的同一性并不使他们彼此间形成任何的共同关系，形成任何的全国性的联系，形成任何一种政治组织，所以他们就没有形成一个阶级。"[20] 农民虽然意识不到他们的共同利益，而且没有能力代表他们自己，他们仍然构成一种为蛊惑人心的政客可以利用的巨大潜力。这是1851年路易·波拿巴的"政变"* 的基础。仅仅因为路易·波拿巴看来有希望结束威胁着经济的政治混乱和不稳定，所以尽管有正统派和奥尔良派反对，他最终能指望得到资产阶级

* 原文为法文。——译注

的支持。作为最后手段，只有阶级分析才能解释这么一个平庸人物的兴起。

马克思也不相信反动派的明显成功会动摇无产阶级革命的不可避免性。革命失败本身是一个教育过程，它有助于清除渗透在人们过去的政治行为中的神话和幻想。波拿巴的成功导致阶级关系单纯起来。此后人人将认识到，秩序党内的差异下隐蔽着共同的阶级利益；由于面对着“一个团结而坚强的反革命”，农民和小资产阶级将跟在无产阶级后面，同意形成“真正革命的政党。”[21]

马克思的理论著作中可以找到的关于阶级意识的纲要式的叙述，都已经在他论法国的文章里推敲过。历史唯物主义不是提供一种“先验的”* 社会变化理论，而是提供一种解释方法，它能辨别复杂局面中的各种基本因素。马克思在上述文章中没有怀疑生产力的决定作用；但他明白，政治斗争中，生产力在意识形态上的反映要随形势而定。资本主义模式与它在实践上的发展之间的差距，只有靠经验的探究才能填补。

可是，经验的探究如果缺乏发达的理论的支撑，这常常会使史家倾向于接受行动者对自己行为的表面价值所作的描述。但马克思认为“社会经济形态的发展是一种自然历史过程。”[22] 这就是马克思以下断言的依据，他认为与那些把意识形态上层建筑的幻觉当成现实的史家相比，他对历史事件作出了更为“客观”或“科学”的解释。马克思证明，历史唯物主义揭开了发展的规律，它在历史学中的作用，如同自然规律在物理学中的作用一样。但解释这些规律已变得更为困难，因为马克思和以后的马克思主义者未能系统地按照某种方式来阐述“资本主义生产的自然规律，”[23]这

---

* 原文为拉丁文。——译注

种方式应使上述规律能够得到经验的证实。马克思终生从事写作活动，向工人团体和哲学家、经济学家等各种各样的听众讲话，他可能在自己的著作中暴露出着重点的差异，这也无须惊讶。马克思的许多早期著作只是在19世纪30年代后才较易找到，这种情况加剧了上述解释上的困难。比如《德意志意识形态》和《1844年经济学哲学手稿》直到1932年才全文发表。在无人了解某些基本著作的情况下，马克思主义成了一种官方意识形态。诸如列宁和普列汉诺夫等人对历史唯物主义提出的看法，不一定是理解马克思思想的可靠向导。在19世纪90年代，费力的修正过程已经开始；而新文献的发现，又使马克思身上的人本主义者（而不是技术决定论者）的成分清楚地表现出来，把学术燃料添加到政治论战中。20世纪经历了“马克思主义”的传播，但原先的学说（富于奇趣地表示了19世纪的思潮）已经被各种辩护弄得不清楚了。

十一、历史和实证主义

19世纪时构造历史理论遵照的是自然科学的理论准则，历史唯物主义正是这个运动的一个例子。实际上，从培根到启蒙运动有一种持续不断的传统，它主张研究人的行动与研究自然现象之间不存在明确区别。思想、激情、情绪与环境之间关系的复杂性，对研究人类事务的学者可能提出特殊的问题，这一点得到了承认。在形成和检验归纳概括时，系统地实验的做法受制于各种道德上、实践上的约束。自然科学家可以依靠控制实验室的环境，而社会科学家却不得不相信史家们记录下来的偶然的经历。这些史家在除却用天意来解释历史变化很久以后，还经常认为人类行动具有神秘的性质。但上述区别，他们认为是程度上的而不是性质上的；于是，如果史家们愿意遵从自然科学方法论的榜样，就完全有希望建立起一门新的研究往事的学科，它在解答迫切的实际问题时将具有不可计量的后果。这曾经是启蒙运动中在人的科学背后的推动力。即使在浪漫主义时期，尽管理智上优先考虑的事情明显倒转过来，但建立一门社会科学的企图一直坚持着。在英国，有本瑟姆(旧译边沁)和詹姆士·米尔的功利主义；在法国，有孔多塞、圣西门的渐进的历史理论。新的解释体系确实是需要的。粗糙的归纳主义是18世纪科学哲学(还不是科学实践)的特征，在解释社会和自然领域各种现象时，把这种归纳主义作为依据是不恰当的。可是这是已经发现的一种方向，任何人都能够以不断增强

的信心，根据各种修正社会理论的学说继续做下去。对法国大革命的反应加强了人们的历史意识，上述修正学说就是历史意识加强的结果。

浪漫主义强调把公社看成一个有机体，它大于自己各个组成部分的总和。在人和社会的研究中，这特别引起了兴趣中心的调整。个人心理的科学掌握着理解道德、政治和社会问题的钥匙，这曾是启蒙运动主流中的一条信念。一门科学的任务是把貌似复杂的现象分解成它的各个基本单位，随后根据这些单位的相互反应来解释该现象的发展。所考虑的问题不管是关于天体运动，特定动物群的出现，还是关于道德论述的性质，对解释形式都没有影响。在每种情况下，各个基本单位都要用一种(引力、吸引力、适应性或诸如此类的)规律联系起来，使那些已观察到的更大现象的特性变得可以理解。(按这种眼光)任何人必须首先把一个社会分解成各个单独的成分，才能开始认识。这个社会为什么普遍偏爱某种道德习俗。必须用个人心理的语言来解释社会和历史变化，英国的功利主义者最有信心地表达了这一论点；而且这个观点以这种或那种方式统治着19世纪的英国思想。

可是在该世纪最初几十年，人们普遍认为把社会纽带看成预定用来迎合个人利己主义需要的一种方式，会放松一个人对社会的依附，会在疯狂地追逐私利中招致政治灾难。确实，对反动的理论家(如迈斯特尔和巴朗什)来说，这些理论恰足以把建立社会科学的思想作为一项错误和危险的事业而加以排除。另一方面，圣西门在放弃渗透在18世纪社会理论中的天真的平均主义设想时，仍然赞同大革命的道德抱负。大革命的失败可以归之于这一虚假的信念：一个社会由各个完全相同的单位所组成。圣西门所关心的不如说是表明，一个社会中自然地不平等的成员如何可能

过着和平与协调的生活。这里仍然应该由科学家来解释社会的用处如何依赖它的功能上的效率，使不同品性、不同能力(生产者、知识分子和艺术家)的人们履行恰 如其分的作用。但 注意力已经从分析个人的促动因素转到社会功能的一体化。

圣西门把历史看成一 种摆动过程，在批判的 时代(苏格拉底时的希腊、西塞罗时的罗马、 文艺复兴和宗 教改革、启蒙运动)和有机的时代(前苏格拉底时的希腊、封建时代)之间的摇摆。前面各个时代要破坏过时的各种信仰，后面各时期将建立一种新的综合，它能够作为共同生活的基础。进步正好在于这些明显地相对立时期之间的联系，而不在于18世纪盛行过的无限制的批判。圣西门从来没有以系统的形式表达这些思想，但它们具有广泛影响，某些主要论题也是清楚的。社会进步的“规律”在历史上如同自然规律在物理学上一样，具有同样的地位，甚至必须把它看成“社会生理学”的规律。随着社会进步，在描述相互依存的关系时，人们也会用科学的语言取代以前使用的迷信的语言。人的科学由于其复杂性，要到最后才能建立起来；但一当完成，它将预示着一个新时代的来临，那时，科学原则将最终渗透在政治和社会组织中。

后来形成实证主义的许多思想都曾为圣西门宣布过，但奥古斯特·孔德才给了实证主义具体的理论形态，标志着实证主义从把自然科学方法应用于人和社会研究这一更为普遍的倾向中产生出来。孔德和圣西门在1817和1824年间实际上曾在工作上密切合作。圣西门富于想象的历史素描虽然强调科学在工业社会中的重要性，但没有受既定科学实践经验的控制。孔德提供的恰好就是这些不足之处。他在巴黎综合工科学校所受的数学训练，使他能够更可靠地认识科学解释的性质。圣西门凭印象的地方，孔德都

是成系统的（必须说，在孔德的某些较有怀疑精神的赞赏者的眼中，这种系统性过了头），甚至当他在协助圣西门准备《组织者》和《论实业制度》时，孔德就已着手写一篇文章，他把它看成是最初表述的一种独立的哲学。1822年，他的《社会改革所必需的科学工作简介》宣布了他成熟时期思想体系中的许多主要思想。著名的三个社会阶段规律，和对实证科学所作的某种等级式的素描都可以在这里找到。但恰恰是在这些问题上，孔德最大程度地吸收了圣西门的思想；而且圣西门也感到把他的"被保护者"* 的思想当作自己的思想来用是自由的。不过孔德在他们智力的关系中不再满足扮作一个从属的角色。1824年一场反唇相讥的争论结束了他们的合作。孔德已经开始感到圣西门的改革计划未能认识到科学优先发展的必要性。任何人只有至少建立了社会学的轮廓，才能详细地规定社会组织。孔德认为，迫切需要的工作是论证各种社会、各门科学都一定要经过的各个必然阶段。随着孔德的科学哲学观的发展，——它同时又是精心阐述的各种科学的历史，他制定了一个理智范围的说明，这对圣西门是完全陌生的东西。

浪漫主义时期各种重大的历史哲学的痕迹在孔德成熟的体系中很明显。如浪漫派一样，孔德认为，只有把一种观念的体系看成一个历史过程的极点，才能理解这个体系。他的创新性的《实证哲学教程》（1830—1842年分六卷出版）把人类探究真理的历史，说成是评价科学方法对于社会所有方面的重要性所必不可少的绪论。"为了恰当地解释实证哲学的真正本质和固有特征，有必要从整体上概观人类精神的进程，因为一个概念只有通过它的历史

---

* 原文为法文。——译注

才能认识它。"① 于是，一种科学哲学，不应从已得到确认的自然科学的实践开始，而应从人类思维朦胧的发端开始；而且描述为近代科学准备了基础的发展过程时，必须证明，标志着主要观念前进过程的各个历史阶段事实上具有逻辑的必然性。实证主义作为这个发展阶梯的最后阶段，提供了"根本规律"，既使先前的历史容易理解，又为将来探究确定了范围。"这种规律是，我们的每一种主要概念，每一门知识分支，都相继通过三个不同的理论阶段：神学的或虚构的，形而上学的或抽象的，科学的或实证的阶段。"②

第一种探究形式的性质受制于人们所使用的概念的贫乏。对科学家来说，观察必须先受理论的控制才能提高我们对世界的知识，这是自明之理。但原始人虽然缺乏任何以经验为根据的、使自然发生的事件可以理解的理论，他们仍必须把威胁着自己的（显然混乱的）各种事件归纳成某种条理。他们靠神学观念来避免无知的循环论证，这些神学观念建立在对最原始的认识来说想必是十分熟悉的关于力量的见解上。

> 在神学阶段，人类精神的探索正好指向存在的本质，指向它所看到的一切结果的最初和最后的原因，简言之，指向绝对知识，把各种现象或多或少看成是各种超自然的直接的、持续活动的产物，这些专横干预解释了宇宙中所有明显的异常现象。③

神学阶段的初期特征，总是各个分离的神之间的蓄意竞争，这些神使自然的某一特定方面具有生命。但当多神论让位于一神论，自然界被看成一个整体时，上述阶段就会达到其最完美状态。

神学对世界的看法带有明显的经验主义的缺陷。但是按照孔德的说法，如果不应用使头脑习惯于抽象思维活动的"各种中间概念"，就不可能完成从神学到科学的过渡。这正好是他主张的发展阶梯的形而上学阶段的功能。这里，幼稚的拟人说与某种见解，——关于以规律性的方式展现着各自特征的各种事物的抽象性质的见解，结合起来了。

> 在形而上学阶段，它本质上只是神学阶段的限制，各种抽象的力量，即各种各样的存在所固有的那些真正的本质(体现为抽象观念)，代替了各个超自然的动作者，并认为这些本质本身能够产生一切已观察到的现象，对这些现象的解释，在于把与各种现象相应的本质各各分配给他们。④

科学的或"实证的"观点的完成，包括承认知识有不可避免的局限。事物的"本质"或"目的"、或"根源"是不可认识的；而且，各个现象前后相继的经历不可能解决曾在神学和形而上学阶段纠缠着哲学的那些争论。科学家只有在谈论他实际观察到的事物时才能谈得有意义。任何透过"现象"世界，搜寻更根本的实在(不管哪一个探究领域)的企图，都是先前神学或形而上学思维方式的陈旧残余。

> …在实证阶段，人类精神认识到达到绝对观念是不可能的，因而放弃了对宇宙起源和命运诸现象内在原因的探讨。它只是通过理性和观察的结合，使自己限于发现统治着诸现象的继承的和类似的实际规律。⑤

这就是精神发展的目标。以前的各个阶段，现在虽然认为是不恰当的，但不能看成纯粹的错误或迷信而不去考虑，因为每个阶段在逻辑上都是一个完整的链条上一个不可缺少的环节。但随着实证论的出现，所有精神上的可能性都明了起来，不再存在理论上进一步细致改善的余地了。

各个思想阶段标志着从原始的物神崇拜到实证科学的精神进程，也与文明史各个性质截然不同的时期相一致。直到中世纪晚期，神学体系一直盛行于欧洲，随着基督教会精神上，世俗上的统治而达到最高点。但基督教王国的同质性不可能阻挡形而上学批判的出现。希腊人已经奠定了一种哲学风格的基础，它注意事物的本质而不是神的属性。由此经院哲学家们得以在教会团体自身内部培育起了形而上学的批判。文艺复兴时期批判哲学的繁荣终于破坏了神学的不稳固的综合。随后的形而上学时代(孔德认为它一直延续到他自己的时代)盛行否定的风气。按照全能上帝的命令安排起来的社会让位于一种抽象的观念，这种观念追求某种相互具有义务的制度。人民主权、平等和自然权利是些新的口号，都对旧社会的瓦解作出了贡献，但抽象观念不可能为新秩序提供基础。只有当人们把他们自己的行为看成受(在解释天体运动时通常采用的)普遍规律所支配，他们才能不再根据虚构的东西调整自己的行为。比如，平等，不能靠互相关联的观察的规律而变得易于理解；既然按照孔德这种有条理的观察为知识提供了唯一的基础，那么一当实证主义得到广泛承认，就注定要废弃不可能转化成观察语言的道德或政治的概念。同样，人们有权处理自己的事务以适应大多数人的空想这个假定，与某种反映了客观社会规律的社会秩序的见解是不相容的。上述“形而上学”的思想构成了批判哲学整套武器的基本部分。可是实证主义的社会制度要消

灭所有不能解释的成份。在科学的论证面前，谈论凭良心的异议是荒唐的。人们将认识到他们的生命遵循着某种客观的式样。标志着神学和形而上学世界特征的价值观念已经不恰当了。特别是，和平与和谐的爱将取代战争精神，前者更适于工业社会的需要。但所有这些发展都依赖实证哲学各种含义的实现。在孔德眼中，《实证哲学教程》站在门槛上，引进了一个新世纪。

孔德明白，各个历史阶段和逻辑阶段之间有某种松散的一致性，但他没有坚决主张，说三个阶段必须在所有方面都互相参照。不如说，各个时代的特征是按照盛行的思维方式表现出来的；而且各个不同的学科都将因其所涉及事物的复杂性和范围的不同，而以不同的速度经过这三个逻辑上必不可少的阶段。科学中最简明最抽象的数学必然要在最早的神学时期就取得实证科学的地位（至少在其某些运算上）。某种衡量的抽象标准毕竟不仅在指导物理实验中，就是在分摊战利品时也常常同样是必不可少的。各门科学的发展总是建立在它前一代的基础上，同时又为后一代打下基础。一门关于一般现象的科学，逻辑上总是先于规律在具体事例上的应用；对无机现象的研究逻辑上总是先于对有机现象的研究，而且前者比后者更为单纯；各门自然科学所提出的难点比人和社会的科学总要少。这些总原则是孔德认识各门科学历史发展的钥匙。“最后的结果：数学、天文学、物理学、化学、生理学和社会学，这就是百科全书公式，在适用于这六种基本科学的众多的分类中，这个公式独一无二地符合各种现象的自然的和恒定的等级。”⑥这里再一次，孔德把历史的先后次序与逻辑的先后次序等同起来。《实证哲学教程》的本旨，是论证相继的各门科学曾经对科学方法的一般问题所作出的贡献。关于社会学方面的训练，先决条件是通晓其他主要科学的原理。但因为没有什么东西比人

更复杂，所以随着建立社会学，科学体系将得到完成。在此之前，各门科学的不平衡发展导致三个伟大的时期缺乏内聚力。然而实证主义由于把科学方法扩展到所有领域，使探究方式进一步产生了丰富多彩的变化；于是，人们可以期望一种持久的社会秩序，它将建立在各种始终如一的原则上。

实证科学的等级虽然体现了共同的科学方法的发展，但孔德仍强调研究无机现象和研究有机现象之间的区分，这对历史学和社会学具有重大影响。称无机的自然科学（天文学、物理学、化学）集中处理它们各自的问题，把所探究的对象分解成最单纯的组成部分，接着根据一条或多条规律解释这些组成成份的关系。天文学提供了这种方法最明白的例子。太阳系的组成成份是可见的，天文学家的目的，是根据原则上可以应用于任何物体的一般的运动规律解释太阳系的运动。物理学虽然比天文学所涉及的物体的相互关系远为复杂，但它也“在于研究各种规律，这些规律支配着被视为总体的各个物体的性质”。⑦ 甚至在化学中，由于反应而引起结构的改变，物体的识别很复杂，但目的仍应该是把复杂的物体分解成它们的组成成份。这样，“如果知道一切简单物体的性质，”化学家依靠“化合的规律”，能够“发现他们所组成的化合物的性质。”⑧ 在上述每种情况下，都是从整体到其组成成份进行分析。但至于有机现象，这种程序变得不可能了。有机体当然可以分解成它们的组成成份；但这种区分无助于人们认识有机体与无活力物质相区别的性质。生物学研究必须集中于有机体本身结构所支配的各种功能的分类。任何物体上升到生理学的级别时，有机体组成成份之间功能关系的复杂性也随之增加。但为了生存，任何有机体必然要在为全体的健康而出力的各从属器官中显示出一种“交感”。

强调生理统一性，不限于自然领域。按照孔德的看法，社会稳定只是自然界的物体中保持着的“交感”的一个更复杂的例子。社会内互相依赖的纽带说明了整体的优先地位，这在生物学中已经很明显。关于人类行为的科学中，首先要考虑的不是各个个体的促动因素，而是社会结构所决定的各功能之间的关系。各个个体只有在社会生活中才能呈现出意义。启蒙运动和英国的功利主义者对个人的爱是一种虚构，是形而上学的想象，注定要在实证主义的进展面前灭亡。但，尽管孔德在很大程度上接受了浪漫派对个人主义的批判，曲解了许多关于社会的有机理论的神秘主义对他的印象却并不深。他认为，在研究社会时神秘化之所以存在，是因为用了带有各种目的和意图的社团本身的语言，错误地描述了共同生活的思想。社会学不是这样，它应该关心在研究任何有机现象时谅必一定要产生的两个问题：发展，既包含着坚持的观念，又包含着变化的观念。“…在社会物理学中，关于秩序和进步的现实概念，应该是象在生物学中那样严格不可分割的、关于有机体和生命的那些概念…”⑨

秩序和进步的概念实质上属于政治范畴，源于（特别在法国）在大革命时期形成并继续扰乱着政治争论的那些相冲突的思想见解；但它们符合“一种科学的划分，这种划分是真正基本的划分，按其本性可以应用于任何现象，首先是那些活动着的物体的现象：这种划分就是把进行实证研究的每一种学科分为静力的和动力的两种状态。”⑩ 正如一个人可以在生物学的解剖结构和生理成长之间作出区分，他也可以把社会学分为“社会静力学”和“社会动力学”。前者将表明社会各从属成份之间的关系如何有助于产生和谐与稳定；后者将讨论标志着社会历史发展特征的各个必然阶段。如果无视这两种方向中的任一种，对社会的分析都将只

不过是重复保守的或激进的思想家们的错误，他们专门关心的，要么是秩序，要么是进步。《实证哲学教程》预定用来揭露这种过时的二分法。将来的社会中将不存在思想意识冲突的场所；因为实证主义能够以科学的精确性例证道德和政治实践，随着从形而上学阶段向实证阶段过渡的完成，这种例证将必然要产生。

孔德在其晚期著作中，特别在《实证政治体系》(1851—1854年间分四卷出版)中，他详细描绘了将偕同实证主义的胜利而来的体系。不过这些事情对孔德的历史思想只有附带的关系。对他来说变化的问题已不再存在，因为他把实证政体看成社会的最终形态。于是，他的着重点转移到了根据他的“社会静力学”的见解可以发现的政治教训上。但假如说孔德设想社会形态方面不可能存在质的改进，他仍把全部注意力集中在维护理性社会的秩序上；为此目的，他还使社会组织的所有方面都服从一个哲学名人的管理。对敌对的批评家来说，《实证政治体系》看来只不过是中世纪天主教义世俗化的翻版。孔德确实让自己扮演了世俗宗教的人性的大祭司的角色。这种宗教要促进平民大众接受实证主义。不过，《实证政治体系》今天看来虽不免放肆和偏执，过度崇拜科学的行为却表示了19世纪人们的信念，他们认为所有的问题都容许有理性的解决办法。

孔德是19世纪实证主义有影响的主要人物，但关于科学解释的理论性质，他所作的公式化说明决不是清晰的。约翰·斯图尔特·米尔使孔德引起英国广大读者的注意，1843年，他的《逻辑体系》就企图澄清上述理论问题。但很容易夸大米尔受惠于孔德的程度。按米尔自传的说法，他在1829和1830年间开始知道圣西门学派的著作，并读了孔德的《社会改革所必需的科学工作简介》。米尔在赞同孔德的“在人类知识的每个部门中三阶段自然继承次

序"的观点时，仍声言他"已经把自然科学的方法看成政治学方法的出色的模型"。[11] 米尔以极其赞赏的心情阅读了《实证哲学教程》，但发现孔德还没有论述过他的《逻辑体系》的中心问题（"把归纳过程分解为一条条严格的规则，并使它经受科学的检验"）："孔德论述调查的方法始终讲究精确、深刻，但他甚至没有试图确切地解释检验的条件；…而这正是论述归纳法时，我特别向自己提出来的问题。"[12] 在那些有关历史学和社会科学的特殊问题上，米尔从孔德那里获得了最多的东西。"…我受惠于他的唯一的主要思想是倒转的演绎方法的思想，因为它对历史和统计的复杂问题特别有用；…"[13] 到米尔写他的《自传》（初稿写于1835—1854年，1861和1869—1870年出增订版）时，他对孔德的态度必然已经冷却下来。孔德的《实证政治体系》中具体的政治建议，他认为是"迄今以人类头脑中曾经发出的宗教和世俗专制政治的最完整的体系，除非依纳爵·罗约拉也许达到过"。[14] 孔德的乌托邦的细节在米尔看来不可能具有理论上的重要性，因为这些细节违反了米尔在《逻辑体系》最后一章中坚决主张的东西：区分这件事是什么样的和这件事应该是什么样的。但在较早时期，米尔曾热情地与孔德通信，甚至给他提供了一些财政帮助。然而孔德对从事真正理智的讨论却没有表示任何兴趣。后来，政治分歧导致米尔重新评价孔德对他影响的程度。在《逻辑体系》第八版中，米尔降低了调门，删除许多热忱提及孔德的地方。1865年，在《奥格斯特·孔德和实证主义》中，米尔试图有条不紊地叙述孔德哲学的长处和弱点。但米尔对孔德的保留所以变得明显起来，不仅仅得益于事后的认识，大半是出于米尔对个人主义传统的依恋，他们之间始终存在着理论重点的分歧。

米尔早年所受的教育就是小心地设法鼓励功利主义原则的发

展。他的父亲詹姆士·米尔是本瑟姆的忠实信徒，而且约翰·斯图尔特后来虽然抛弃了本瑟姆的以自我为中心的享乐主义，但他继续信奉“方法论上的个人主义”，同情激进的政见。1826年的一次“精神危机”突然促使米尔反对本瑟姆主义，到20岁时，他开始把他所接受的矫揉造作的、苛刻的教育看成理性空想的不合理的牺牲品。在绝望中他转向科尔里奇和德意志浪漫派，欣赏各个个体和各种文化的自发性和创造力；并转向主张社会有机联系的理论家(圣西门、孔德、卡莱尔和德·托克维尔)，以此取代持机械论观点的本瑟姆。米尔成熟时期的思想，实际上是企图使自己所受的这些新的影响与自己早年的功利主义达成一种综合。他从来没有放弃对一种社会科学的追求；但他明白，本瑟姆把社会看成“追求各自单独的利益或快乐的人们的聚合体”是不恰当的。⑮本瑟姆漠视想象的智能，而“这种智能可以使我们靠主观意志所控制的努力去设想不存在的东西，如同它就在眼前一样；设想想象中的东西，如同它是真的一样。这种智能还能使我们用感情把所想象的东西表达出来，如果所想象的东西确实是现实的，它就会随想象一起产生”。因此在本瑟姆的理论中，不存在“一个人进入另一个人的精神和环境的能力”这个概念，而这“是构成史家的要素之一”。⑯科尔里奇强调的恰就是这些本瑟姆那所缺乏的成份。本瑟姆“把所有的坏事都归诸贵族、或教士、或律师、或某种其他类型的骗子们的私利”，以此来解释政治弊端，科尔里奇则“把长期或广泛流行的任何见解看成推断的依据，说明这种见解不完全是谬误；至少对它的第一批作者来说，它是这些作者努力用措词表达某种东西的结果，这种东西对他们具有真实性，…”⑰本瑟姆始终习惯根据他的抽象原则评价社会，与之相应的历史发展和民族的多样性，在他看来几乎等于人类罪行的一个实例。但科尔

里奇关心各种观念和制度对参加者的意义，则冒着把社会科学降为由史家作出的一种直观的鉴定技巧的危险。米尔认为，历史科学必须调节这两种看法。于是，这里本身就包含了从根本上重新评价他继承自父亲和本瑟姆的逻辑原理。

詹姆士·米尔和本瑟姆曾怀有的一条信念是，人的科学必须以演绎的方式从以下前提着手："人的行动始终取决于他们的利益"。[18]* 这就是詹姆士·米尔的《论政府》里的学说，这实际上是19世纪20年代要求议会改革的理论基础。如果所有的行为都出于私利这一点是真的，那么结果必然是，如果统治者为继续享有官职而依赖于人民支持，那他们只可能为被统治者的利益服务。但对约翰·斯图尔特·米尔来说，当提出"兴趣"的概念来解释一切行动时，这里所主张的是到底什么东西是没有搞清楚的。如果兴趣等于爱好，结论将十分简单：在条件允许时，人们做他们喜欢做的事情；但仍留下一个问题要说明：他们为什么不管什么事情都做。如果兴趣指具体的私人利益(可能是经济之类的)，那么它就可能无视各种见解的传统，但这些传统渗透在人们看待自己利益的那些观念中，渗透在他们继续依恋着的、并可能与他们(狭义上的)利益相对立的行为习惯中。于是，如果用一种"按几何学方法论述社会事实"的哲学可以证明上述大前提是假的(或空洞的)，那么所有别的东西都将是无效的。[19]

这些对功利主义**的批判，其中某些内容米尔早就熟悉了。1829年麦考利反对詹姆士·米尔时曾争辩说，"根据人类本性的原则演绎出关于政治的科学是完全不可能的"，因为任何人不可能

* 这里的"利益"也可译为"兴趣"——译注

** 这里指本瑟姆和詹姆士·米尔的功利主义。——译注

"制定一条影响人类行为动机的独一无二的规律"。[20] 麦考利援引培根的权威断言，对政治的认识只可能得自经验。所有"先验的"* 理论都是对多样性的歪曲，这对史家和从事实际事务的人们来说显然是明白的。但按照约翰·斯图尔特·米尔处理化学事实的直接实验的方法来论述政治事实"，这种方式失败了；因为纯粹的经验主义或博学决不可能符合归纳检验的严格条件，而这是科学的基础。[21] 在研究社会时任何人不可能使用化学家的方式进行实验；如果不诉诸某些抽象概念，各种历史经验也不可能提供概括的基础。于是，既然"实验方法"的理论基础是避免抽象理论的歪曲影响，麦考利的这一主张自己使自己的目标不能实现。

这样，米尔发现，他的时代所流行的演绎和归纳这两种社会科学的形式都有缺陷。但是，他虽然不可能追随本瑟姆和詹姆士·米尔，把一种意向孤立起来，当作解释人类行为的钥匙；他仍然坚持社会科学必须采取演绎的形式。本瑟姆把几何学当作社会科学的形式，而约翰·斯图尔特·米尔则仿效自然科学。米尔演绎出各种结果时，不是根据统辖所有行为的一种想象的原因，而是凭靠某个特定情况下可能起作用的一系列原因。有时，如在经济学中，为了检验与经验的证据相对照的假设模式的含义、而把某种动机(如对财富的追求)，孤立起来，这将是可能的。可是这种直接演绎的方法不可应用于更复杂的情况。在必须考虑到许多可变物(如研究社会的一般状态时通常会碰上的那种情况)时，将必须应用"倒转的演绎方法或历史方法"。[22] 这里的工作，是要通过证明一整套历史概括与人类本性规律的联系，使这些历史概括转化成科学规律。这是孔德认为适合于社会学的方法。米尔遵从

---

* 原文为拉丁文。——译注

孔德把社会学分成“社会静力学”和“社会动力学”的做法，并如孔德一样主张：我们对社会的连续性和变化的认识所构成的那些经验的规律，必须从更基本的规律中演绎出来，只有这样才能把社会学看成一门实证的科学。但米尔不接受作为整体的社会是社会学研究的基本单位；根据文明先后相承的各个阶段的历史规律作出的各种解释，依赖于个人心理的基本规律。“社会上的人们再没有其他的性质，除了源于，并可以分解成个人本性的那些规律。”㉓至于心理学，米尔满足于那些联想的原则，这是他父亲1829年在《人类精神现象分析》中发挥过的观点。然而关于“环境对人和人对环境的作用”还缺乏练达的研究；但随着“性格学或性格形成的科学”的发展，米尔很自信，他认为：“社会学体系广泛地消除以前一切尝试所具有的含糊、猜想的性质，最后配得上在各门科学中取得自己的席位”，为这一情景的到来所作的准备工作大概已经结束了。㉔经验主义总是屈从于归纳和演绎的结合，对所有以经验为根据的科学来说，这是一种合适的逻辑形态。

米尔曾证明，在统一的社会科学中历史如何占有中心地位；但他没有作过历史叙述，论证他拥护的解释方式。但同时代的史家写过许多评论他的文章，与从他纯粹的哲学著作中可能得到的比起来，从这些文章中可以得到更和谐的关于他的历史观的见解。他在赞赏18世纪的“哲学家们”* 形成一种历史科学的努力时，仍然尽力迁就浪漫派的着重点，认为史家应该根据行动者的观点重建一个时代。纯粹的博学被当作几无价值的东西而排除掉了。但在流行于19世纪最初几十年各个斗争着的史学流派中，米尔区分出三个向上的发展阶段。第一阶段，史家的工作“是把当前的感情

* 原文为法文。——译注

和概念输送进在事里面去，把一切时代和一切人类的生活形态都看成起源于作者自己所生活的时代的标准形式。"[25] 这显然相当于对过去的明显曲解，但比毫无头脑地在史料上堆积史料更为可取。在"历史研究的第二阶段"，天平得到调整；这里，史家"不是试图以现代人的眼光看待过去，而是尽可能以过去同时代人的眼光认识过去时代的真实的、活生生的图景，用它的环境与各种特性把它表达出来。"[26] 米尔把这种历史认识的探索方法看成浪漫派与众不同的成就，这是用现在来同化过去这种时代错误的基础上的进步；但它还没有达到"历史探究的最高阶段，在那里，目的不仅仅是写作历史，而且还要建立历史科学。按照这种观点，人类曾发生过的一切事件及其经过的各种状态，都被看成由各种原因产生的一系列现象，可以解释明白。"[27] 但以下说法不是米尔的主张：与尼布尔不断搜寻可能得到的证据相比，规律和各前提条件的语言能使史家展示一幅更为精确的关于某个时代的画卷；正确地讲，他的主张是，任何人在他可能开始认识一种社会形态如何让位于另一种社会形态以前，一种更广泛的见解是决不可少的。注意细节对理解社会变化来说是必需的（但还是不够的）条件。米尔认为，在19世纪40年代史家才刚刚开始欣赏采用更严格的历史方法可以自然得到的那些好处。

可是实证主义对历史观比对历史实践影响更大。在一个人类不断进步的思想所支配着的时代，对历史发展过程的思辨反映颇为风行；米尔和孔德的进化观念必然会找到拥护者。巴克尔的广泛流传的《英格兰文明史》做了许多工作，使他们的观念世俗化。他的论点是，历史变化（不下于自然界发生的事件）必须用归纳所确定的一般规律来解释。但这些所谓的规律的逻辑性质是（以巴克尔始终未看明白的方式）变化着的。巴克尔断言，在原始民族的历

史上，自然环境在决定社会性质时比理智的因素有更重要的作用，但随着文明发展，这种关系倒转过来了；理智的发展因为它建立在代代相传的观念的基础上在文明史上比道德见解（这些见解看起来几乎没经历什么变化）必然更为重要；不过，必须把精神的进程与心理规律联系起来；政府在刺激经济或智力活跃中的行为很容易证明是妨碍生产发展的；在促进特定目的时，政府和教会的积极参与是文明自发进步的障碍。这些概括的性质极不相同，但巴克尔讲到每条概括时就好象它是一条归纳出来的规律，说明文明在某个方面的发展。在可能例证某种一般陈述的历史细节与可能核实或证伪一条历史规律的证据这两者之间，他也没有任何差异的概念。巴克尔极其有效地运用了统计资料，当作社会生活规律性的迹象。但只是在巴克尔去世10年后，才促使米尔在1872年版的《逻辑体系》中增加了一章，说明不可把所确认的一般统计上的趋向引作解释个人行为的原因。简言之，巴克尔远不是一个成体系的思想家。他对历史思想的贡献，如莱斯利·斯蒂芬很久以前指出的那样，“不是在历史科学上达到新的成果，而是普及了把科学处理方法应用于历史学的可能性的信念”。[28] 巴克尔公开声称他的意图是，“为了人的历史实现某种相当于，或无论如何类似于其他探究者在自然科学不同分支中已经达到的那种东西”。[29] 他视为历史科学基础的历史概括的性质，注定要在社会学的发展中比在史学本身的发展中有更大影响。而且直到20世纪最初几十年，当某些经济历史家和社会历史家的学派为了某种更概括性的理论前景而开始注意各种社会科学时，才能说实证主义已经渗透在历史写作中。

十二、历史和社会科学

必须使历史学接近一门社会科学，紧紧追随自然科学的各种方法，这个主张在当代关于历史解释性质的辩论中已经是一个主要问题，是一个引起争议的问题。上述见解在19世纪中期曾达到过正统观念的地位，特别是在哲学家当中。随着1859年达尔文《物种起源》的出版，看来自然科学的各个范畴已经扩展到把进化的观点也包括其中，而自浪漫主义以来一直认为进化的观点是历史解释的中心问题。职业历史家对这些理论发展的反映参差不一，在自然科学中的进化论出现很久以前，史家的职业批判工具就已铸造好了。大部分史家继续集中于自己所关注课题的细节；而且他们沉浸在详尽的探究中的倾向确实得到了幼稚的归纳论的鼓励，这种归纳论在实证论的全盛期得到充分发展。自然科学的种种成就被看成建立在耐心积累和仔细观察"各种事实"的基础上，而不是建立在大胆、抽象的猜测上。于是史学中也有一股潮流，反对与黑格尔和孔德有关的思辨的历史哲学。因为不管他们两人达到了什么成果，他们都不曾增加构成历史知识的大量"事实"。在"职业的"历史时代，研究工作比以往任何时候都更加集中在大学里，"增加"历史知识的观点开始占支配地位。历史工作就是钻研罗马的碑文或英国法律中以前所忽视的东西，据此修订记载，一劳永逸地使其详实可靠。现代研究工作的精密性与哲学对历史性质的描述，这两者几乎没什么关系。从尼布尔和17世纪的文物研究者

那里继承下来的方法在这个领域里已经精练起来了。但即使这种对资料的精密研究可以无视各种思辨的世界史模式，这不因此就说所有历史探究的领域竟然同样没有受到哲学思考的影响。

重建往事包括描述或解释当时的人们如何对环境作出反应，以及他们蓄意行动的种种考虑或迫使他们行动的种种力量。只凭借拘泥细节地审查证据，不可能说明当时人们的行动原因所具有的相对重要性，或抑制着他们行动的社会经济力量。这里所争论的问题是，作为人意味着什么，以及各种原则上可应用于某些已知的关于人性的一般假定的解释性质如何？科林伍德主张"一切历史都是思想史"；马克思和恩格斯主张"到目前为止的一切社会的历史都是阶级斗争的历史"① 。这两种论点是不相容的，不仅因为对证据的见解上互相冲突，而且还因为在人类性质问题上有着根本的哲学分歧。史家已经有正当理由怀疑把历史发展纳入一套"先验的"* 范畴的尝试。但他们主张撰写历史时从纯粹客观的观点出发，不受哲学、政治、宗教或道德等各种考虑的影响，这未必有把握。各种历史事实只是简单地"出自那里"，等待着人们来收集、分类、描述和解释，这种观点确实是实证主义主要信条之一。但是说19世纪晚期的史家们都在运用实证主义的解释方法，这可能是误解。不如说，他们的职业实践内含着实证主义哲学家普遍承认的各种区分。历史哲学在这种局面中的作用不是反省往事本身的含意、意义或教训，而是审查历史实践的逻辑。正是在这种情况下，19世纪末尾随着哲学家们对实证主义的反击产生了对历史解释性质的重新评价。

按照一切经验科学所共同的方法可以认识到的东西叫知识，

---

* 原文为拉丁文。——译注

这曾经是坚如磐石般的关于知识的概念。对这个概念的持续批判最初出现在德国。1833年威廉·狄尔泰在其《人类研究导论》中把"社会科学"和"自然科学"* 区分开来，不是根据人的复杂性(这是陈腐的，哲学不感兴趣的常识)，而是无条件地按照题材和方法来区分。史家在探究真理时使用的各种方法，其精确、严格并不亚于物理学家；但自然科学引出的结论和检验理论的方式，以及渗透在观察、测量、预报中的各种假定，在人的研究中不可能全部采用。文艺复兴以来的哲学思想曾经受到各种关于自然科学的认识论问题的支配。我们怎样才能说得到了关于外界的知识？洛克、休谟和康德曾就这个问题提出过详尽的讨论。但关于怎样才可以说得到了历史认识这个专门问题，要么被忽略，要么被看成知识理论的亚纲，这种知识理论的对象是一切经验到的现象。这就是狄尔泰寻求补救的空白。他把《人类研究导论》看成更加雄心勃勃的《历史理性批判》的前言，该书准备补充康德所建立的哲学结构。这部伟大的《批判》在狄尔泰去世时仍未完成。不过从他故去后出版的文章中，可以看到他对历史实践的特征的精确描述。

狄尔泰根据他的观念史的经验意识到，在规范的经验主义的知识理论看来，历史研究中使用的各种有机标准是没有根据的。在他不朽的《施莱尔马赫传》中，他已着手处理观念和社会文化背景之间的关系。这是一个错综复杂的问题。一个人对生活的永恒追求，只有在这些追求的背景中才可以理解；但这背景本身，又是用某种制度和习俗表达出来的个人的种种目的和意图的产物。这里的中心问题不是解释，而是认识("理解"**)；但认识必然要

---

* 原文皆为德文。——译注

** 原文皆为德文。——译注

因为个人见解与背景之间的复杂关系而变得动摇不定。这是一种循环论证的解释，实证主义者可能企图加以辩解过；但对狄尔泰来说，这是历史认识必然存在的情况。我们每人都继承了某种对世界的看法（"世界观"**），它是我们的思维和行动的框架。在这个框架的范围内，我们依据我们归之于自己的经济、政治、道德、美学或宗教等各种事物的意义，来组织自己的生活。于是我们生活的不同方面之间的关系不是偶然的结合（如休谟和米尔可能争辩的），而是表达了我们的各种观念，认为什么是有意义的或什么是不重要的。

狄尔泰认为这是我们的自传式反省的能力，它使历史认识成为可能。如果我们把自己的生活，只看成是各种混乱的偶然力量作用于自己的消极产物，我们将缺乏基本范畴而无法认识其他人的行为。但这里关心的不是我们在日常生活中如何举止的问题，而是如何根据我们生活中的有意义的事件的各种目的和意图来看我们的过去和（假设的）将来。我们的意图无须遵照任何特定的内容。它们有的几乎可以直接达到——我们翻过一页页的书，读完一个故事。其他的目的可能成为我们安排自己生活的中心思想。如狄尔泰，写一部《历史理性批判》的决心支配了他最后30年的生活。如果没有目的的观念，我们就不可能谈论作为行动者的我们自己；我们将没有任何理由认为，用第一人称叙述的情绪和感情具有任何特定的意义；于是关于人类行为的知识将被归纳成统计的规律性，这种规律性在我们描述天体运动时是非常有用的。

在人的研究中，正是人们形成的关于他们自己行为的观念，

---

* 原文皆为德文。——译注

排除了单纯采用观察方法的主张。正如我们把自己的行动看成各种情绪、感情、目的和意图的表达，我们同样把其他民族的行动解释成一种“内心生活”的表达，这种“内心生活”不可能靠叙述行为而揭示出来。一个怪相不能被理解为肌肉对外部刺激的一种反应，它对我们的意义是悲伤或痛苦的一种表现。对这一类姿势，我们平常不是靠推论，而是靠与我们自己的情感的直接结合来解释，因为我们共同享有一个“客观精神”的世界。我们的语言、社会和政治制度、道德惯例，甚至我们表达悲伤的方式，都是共同历史的产物。在这里，狄尔泰已经把黑格尔的“客观精神”观念扩大了，除了社会和政治制度，它还包括艺术、宗教和哲学领域，这里是黑格尔曾描述为“绝对精神”的王国。“客观精神”是人们力求使自己的世界具有一致性的产物。“它把统一性赋与人类所发生的一切事情，即他所创造的、所做的，他所由以活着的各种目的的体系和各个个人集合于其中的客观外界的社会组织。”② 史家使用的最初资料就是关于这一类东西的描述，但他们的“认识应透过人类历史可以观察到的事实，达到不能进入感官、然而影响外界事实、并通过这些事实使自己表达出来的那些东西。”③

于是对狄尔泰来说，人类行为不仅仅是一些事件，而且也是精神或“生命符号”的姿态的表现形式。对历史活动者来说，活动意图成了具有有机联系的概念，这个概念除了包括深思熟虑地企图说或企图做某件事以外，还包括各种姿势和表情。这些姿势和表情虽不打算表示任何东西，但暴露了某种精神姿态。狄尔泰的论点是，史家能够懂得过去已完成的行为，因为如当前完成的行为一样，过去的行为也可以纳入目的、意志和感情这些范畴之内。换言之，史家能够重新经历历史上的人们的看法，因为他是一个实际的行动者，他的经验已经给他提供了各种范畴，而通过

想象力的延伸，这些范畴可以用来解释人类行为的形迹。因为史家与他并非得自自然科学领域内的论题之间存在着基本的同一性，这种移情作用的认识才被看成是可能的。

除德意志之外，对实证主义的反击同发生在20世纪上半叶的唯心主义复兴紧密相连。狄尔泰尽管认为，在“社会科学”和“自然科学”* 的探究中，所使用的方法的性质是截然不同的，可是他仍然让人相信，两个领域足可以容纳在经过修正而变得宽宏的经验主义原则里。这是一种回到康德，而不是回到休谟或洛克的经验主义；不过，他感到没有任何必要怀疑充斥在自然科学各个领域里的认识论的各个假定。上述唯心主义的新的兴趣包括重新评价一切知识领域。黑格尔是这个运动的哲学鼻祖，但他不是以实证主义者所鄙视的理性主义逻辑家的面目而出现，而是作为史学领域的哲学家。狄尔泰本人在自己的理论著作中和开创性的《青年黑格尔史》中已做了许多工作，促进了对黑格尔的注意。但正是在意大利，一场彻底重现黑格尔的活动成了一种新的历史循环论的根源，这种历史循环论主张历史知识拥有至高无上的地位和逻辑上的优先权。

贝内代托·克罗齐，如从传记的角度看，未必能成为历史思想史上这样一个富有革新精神的角色候选人。除了在罗马大学参加过安东尼奥·拉布廖拉** 关于道德哲学的一些讲座，他没有受过正规的哲学训练，由于他对弗朗切斯科·德圣克蒂斯*** 的文学

---

* 原文皆为德文。——译注

** 拉布廖拉(1843—1904年)，意大利哲学家，第一个阐述马克思主义的意大利人，曾致力于建设工人政党。——译注

*** 德圣克蒂斯(1817—1883年)，意大利著名文学评论家，资产阶级自由主义拥护者。——译注

批评很热心，这燃起了他最初对唯心主义的同感。但他青年时期从事的严肃的研究工作，完全倾注在精细、全面地钻研那不勒斯的历史上。在《自传》中克罗齐记录了他对文物研究的逾常热情，怎样导致他后来倾向哲学本身。

> 我很快就厌倦了在自己头脑中填塞毫无生气、支离破碎的事实，化费大量苦工而毫无建设性成果。……我企图找一条途径，走出追求……一般的历史研究的最佳方法这一缠绕着我的困境。这时，我发现自己无意识地、逐渐地被带到了关于历史性质和知识性质的问题面前，于是我读了很多书，意大利的、德意志的，哲学的和历史方法的，在众多的书中——第一次——我读了维科的《新科学》④。

这是在1892年，当克罗齐26岁时，他开始就历史哲学写出许多文稿的前一年。

克罗齐的《纳入一般的艺术概念之下的历史学》一书简单得容易让人误解，是否必须把历史看成一种艺术或一门科学，这在整个19世纪都曾是一个纠缠不清的问题。但如果承认艺术是个人表现的王国，而科学关心普遍的真理；那么把历史看成一种理智的活动则可能是没有争论的。历史唯一关心的事情，是用记事的方式描述一个个单独的事实。所以历史和科学没有任何关系是十分明确的。当然仍需要具体说明历史是哪种艺术，需要解释史家的判断如何可能不同于诗人的判断。但克罗齐通过修改亚里士多德的古老的区分，已经突出了他将来理论研究的具体问题。

在其生涯的这个阶段，克罗齐主要把自己看成一个史学家。

把他从研究文物的沉睡状态中唤醒的是拉布廖拉。1895年，拉布廖拉草拟了一篇论唯物史观的文章，送给克罗齐评论。这篇文章使他感到震动，他看到了自己以前一直惯于忽略的各种事实间的联系。他投身于研究马克思和古典经济学家。有几个月中他把自己看成正统的马克思主义社会主义者，并计划按历史唯物主义学说的路线，写一部南意大利的历史。但这种政治激情没有维持下去。他的研究结果远不是使他进一步成为拉布廖拉的信徒，而是成为怀疑马克思主义的先决条件。他在1895和1900年间写的那些文章，本来是打算保卫马克思主义的，但结果却是把它的理论基础作为混乱的推论而加以摒弃了。不能同意把历史唯物主义看成以发展的规律为出发点的历史哲学。一个人可以从哲学上考虑史家的活动，或集中于物质条件来写历史著作，但猜想历史发展过程与史家采用的各种方法之间存在必然联系，这不符合逻辑。社会主义如一切信念一样，任何人可以接受它也可以脱离它。克罗齐对马克思的研究并非完全是否定性的。这种研究曾提醒他注意到历史思考中大量存在的一种内在的混乱现象，这使他晚期的著作中历史方法论与历史哲学的区分会赫然耸现出来。此外，他亲自经受过相继统治着意大利历史思想的各个理智运动的深刻影响。实证主义至高无上的那些年间所流行的文物研究的癖好已经让位于马克思主义，而马克思主义又让给另一种历史观，这种历史观把历史看成一种知识自律的模式。

克罗齐成熟时期的思想体系，他的所谓的“精神哲学”所关心的，是规定构成我们对世界的知识的不同种类的判断所固有的领域。1902和1916年间，他出版了好几本关于美学、逻辑学、实践哲学和史学理论的书。每卷书的共同主题是：实证主义是一种站不住脚的哲学，不仅因为它越出了对其它学科作简要介绍的范

围，闯进了"社会科学"* 领域，还因为它是建立在一种不可能证实的区分的基础上。实证主义者假定他面对着大量不相关的"事实"，而科学会使它们变得能够理解。但指定某个东西为一种"事实"，已经是对它作出了一个判断。我们最初的困难不在于认识没有知觉的"事实"，而在于把握人们用来理解世界的那些富于想象力的描述。换言之，我们面对着大量人类为生存而共同采用的纯粹的表达方式。当我们反省这些表达方式时，我们就是在研究历史。如果我们为了适合自己的方便，需要把这些表达方式编组在各个范畴里（实证主义者的"伪概念"），我们就是在组合各种理论模型，这些模型或多或少是有用的，但不可称为真的或假的。

从前提出发，根据分类上的组合而来的知识，必然全部都是能够在自然科学中得到的知识。这里研究者面对着的是缺乏内在可理解性的材料。可是史家所关心的世事对行动者来说是可以理解的。他的工作是重现各种世事在原先的行为者面前所呈现出来的样子。"你想理解一个利久里安人或一个西西里的新石器时代人的真正历史吗？首先你就应该看能不能设法使你自己在心理上变成一个利久里安人或西西里的新石器时代人；……"⑤ 如果史家一旦发现要获得这种作为开端的移情的自居状态超出了自己的能力，克罗齐将只允许求助于内在的模型或理论。这是他区分历史和编年史的基础。在以下的意义上，"一切真历史都是当代史"⑥，史家必须首先复活文献和历史陈迹，才能据以进行叙述。按照使往事的残迹"重生的能力"（而不是把它们分类的能力），他把历史家与文物研究者区分开来。⑦ 从这种眼光看，一件过去的事实"只要和现在生活的一种兴趣打成一片，它就不是针对一种过去的兴

* 原文为德文。——译注

趣而是针对一种现在的兴趣的”。[8]

再者，克罗齐认为，如我们所知的往事由一个个单独的判断所组成，这些判断是史家根据自己所使用的证据作出来的。所以在评价一个特定的历史论题时，除了历史思想可用作独立的准则，不存在任何其他标准。史家除了有权构思详尽的叙述之外，也不存在任何可供学习的一般教训。社会科学和思辨的历史哲学的谬误，在于设想他们的抽象理论更确切地“符合实在”。但所说的这种“符合”，实际上并不存在，因为这里谈论的“实在”不是别的东西，只是有条理的历史思想的躯体。而且，史家根据人们的各个单独的思想和行为所作出的判断而形成的任何抽象，都必然要曲解它们原来的性质。哲学仅仅与作为“史学的方法论阶段”的历史思想才有关系[9]。一个人可以审查“构成历史判断的范畴”、“或关于指导历史解释的概念”，但因为历史只能涉及“精神的具体生活”，所以任何关于历史的式样和意义的更一般的主张都将是无益的[10]。

克罗齐已远远离开了他青年时期对文物研究的爱好。他精心阐述的成熟时期的思想体系，除了反省不同经验模式的性质外，还包括重新评价哲学史。史学理论而不是科学理论，成了认识论的中心问题。而且按照克罗齐的论点，一种对过去的兴趣始终会（并且必须始终是）反映史家对当代的关心。这种新的突出点要求特别注意那些曾经被忽视或被误解的思想家，因为他们所专注的历史领域曾经显得离奇古怪，似乎与哲学家所主要关心的自然科学的理论基础无关。

在构成克罗齐观点的专著中，有两本特别重要，即《黑格尔哲学中什么是活的和什么是死的》和《詹巴蒂斯塔·维科的哲学》这两本书都预定要考察历史哲学的逻辑问题。维科和黑格尔曾把

认识人类行为摆在他们哲学的中心。他们认为历史是可以理解的，因为它是人们的思想和行动的产物，按照克罗齐的看法，他们都把这个富有成效的见解与这一思辨的主张混淆起来了，整个历史发展显示出一种意味深长的形式。把这两部分区别开是克罗齐区分新、旧历史循环论的依据。旧历史循环论寻找一种历史之外的，抽象的判断标准（不管是从逻辑学、神学、还是从自然界寻找），而新历史循环论却满足于证明，唯一真正的判断是具体的、是一个个具体的单位。在克罗齐的专著中，他把维科论证过的哲学与语言学之间的和谐关系等同于黑格尔的"具体的一般概念"。这种见解摆脱了原先的形而上学障碍，通过它，克罗齐从较早的唯心主义看法中区分出他自己的"精神哲学"。黑格尔哲学的历史本质从逻辑体系中蒸馏出来了。历史已成了一切真正的知识的范例。

这种新唯心主义哲学的主要代表是克罗齐的英国信徒科林伍德。与克罗齐一样，科林伍德也是个有造诣的历史家。但他论述历史知识性质的文章，反映出他对严密的分析更为关心。他自己的哲学教育恰与对牛津的唯心主义展开尖锐反击的同时。库克·威尔逊和普里查德学派企图恢复世界与可说是人们用以获取经验知识的形式的区别。格林和布雷德利的唯心主义在19世纪末的牛津风行一时。他们主张，各种概念不仅描述这个世界，而且制定了这个世界必然要为我们接受的性质，这被看成是藐视常识的唯心主义。但牛津的"实在主义者"*（科林伍德把他们的论点与剑

* "实在主义"在西方哲学上是个应用广泛而含义模糊的概念，这里指本世纪初在欧美各国流行的一种哲学思潮，它标榜反对唯心主义，但其世界观和认识论基本未跳出唯心主义经验论的窠臼，因而具有明显的折衷主义性质。该思潮在英国的主要代表是罗素、怀特海、穆尔及所谓的"剑桥学派"。——译注

桥的穆尔对唯心主义的类似批判联结起来)只是复活了一种可能完全是基于教条主义主张的区分，他们只承认世界上存在着大量独立于精神和概念的事物是空洞的，因为这个世界的性质只能靠使用概念和范畴来描述。而且既然我们决不可能离开语言来描述"事物的性质"，那么我们也决不能确切地说我们的观念如何符合外部世界。在科林伍德的眼光中，这些"实在主义者"犯了激进的怀疑论，它将破坏所有经验科学的基础。他们(可以说是)已经倒退回休谟那里去了。于是科林伍德在《自传》中把这种怀疑论解释成对我们文明的形而上学、道德和政治基础的威胁。这类担心是否正当不是我这里考虑的事情。但科林伍德对"实在主义者"的反应的一个中心特征，是论证了历史知识的可能性。他能承认(与克罗齐一样)科学知识是有前提的、有条件的，但我们关于人类行为的知识不受同样的约束。如果一当承认历史领域是人们在追求各种理论和实践的目的时思维的产物，那么为了使这个世界可以理解，我们将无须凭借近似的概括和抽象的理论。当我们能够为自己"重演"一种思想时，我们就说已经理解了这种思想，把它看成是针对特定问题的答案。在批判地重建往事时，史家遵循着历史上人们活动的理论和实践推理的逻辑形态。于是，这种逻辑同一性至少在历史领域防止了怀疑论者所陷入的困境。这种困境是下述假定造成的：经验的知识是对事实的一种认识，但不能确定这种认识有没有使用各种(必然是曲解的)范畴。

科林伍德认为，历史怀疑论是企图使历史研究模仿自然科学研究方法的后果。自然科学家可能面对着一系列"单纯的事实"，它们仅由于不断地同时或同地发生而联结起来；但历史关心的是人们从对他们自己及对世界的观念出发所干过的事情。所以，例举某一特定性质的事件可能发生的各种机会，这种历史探究将是

不完整的；根据特定场合发生的举止变化来描写某次行为也将是不恰当的。史家要想知道某人为什么做某事，他的答案将是陈述该行动者头脑中的思想与他完成的行为之间逻辑的、而不是偶然的联系。史家的工作是"重演"该行动者的思想。面对一件令人困惑的证据时，他必须确定在特定情况下从逻辑上看人们可能忙于什么事情。他对这个难题的答案能够从他所使用的文献中推断出来。于是，历史知识将是可以论证的，因为史家在他争论的每一个地方都可以表明，是什么东西诱使他把各个问题与各个答案联系起来，如把各个意图与各种行为联系起来一样。

但科林伍德对历史怀疑论的回答化了很高的代价。如果把历史看成一种自律的知识方式，那么把它的视野限制在理性活动的范围是必要的。狄尔泰曾证明，在与其他民族的思想、感情、情绪打成一片的能力的基础上，我们必须把"社会科学"与"自 然 科学"* 相区别。但是按照科林伍德的说法，只有我们重现出来的思想才可以叫做知识。对我们来说，我们可以通过始终遵循欧几里得的论据，"重演"他论证毕达哥拉斯定理的过程；既使设想这种论证是我们可以理解的，我们将仍然不会处在他的境况中，不能说我们经验了与欧几里得完成这一论证时一样的感情和情绪。科林伍德认为，狄尔泰的论点完全依赖于一种官能的心理学，这种心理学断言，在风俗和习惯的多样性下面，人类本性能够使我们"重新经验"不同的姿态和意向。但这是使人类本性成为一种静态的存在或本质，它等待着对环境变化作出适应性反应。这样的话，人类本性将先于或独立于思想活动，关于人类本性的知识在这种关系中将共享着我们对自然过程的知识的逻辑形式。于是，熟知

* 原文皆为德语，——译注

的怀疑论的论点将仍然得不到答复，我们将没有理由主张，我们的观念符合实在。

历史必须回避这些是否符合实在的问题，因为它完全是思维的产物。“历史的知识是关于心灵在过去曾经做过什么事的知识，同时它也是在重做这件事；过去的永存性就活动在现在之中。”⑪史家不面对着“一种单纯的对象，不是在认识它的那个心灵之外的某种东西”，而是“思想的一种活动，这种活动只有在认识者的心灵重演它并且在这样做之中认识它的时候，才能被人认识。”⑫这个论点的关键是依赖对行为特征的描述，这曾成为科林伍德的许多批评家的目标，同时他的追随者也经常觉得它的限制性太大。他根据这个著名见解，主张：“研究过去任何事件的历史学家，在可以称之为一个事件的外部和内部之间划出一条界线”。⑬“外部”只是对行动细节的一种简单的描述；而“内部”则是在上述运动中得以表达出来的思想。当史家问自己某件事情为什么发生时，他就是企图重现这种“内部”的意图。布鲁图斯为什么刺死凯撒的问题，将必须根据布鲁图斯做出这件事的原因来解释。如果史家不能发现任何原因，即，如果这一行动只能看成是一种盲目的激情的表示；那么科林伍德会满足于证明说，这个题目不适宜于进行历史论述。尽管人类行为、冲动、欲望的非理性成分严格地说属于自然科学领域（诸如心理学和生理学），但对那些知道自己职责的史家来说仍存在一种认识方式问题，要获得这种认识方式，不能单靠观察的方法。因为“真理和创造都可以转换”，*所以，走向过去的通道是明确向他打开的，不受一般法规的节制。人们在以下的意义上创造着历史：他们“演出”各种意图。当史家重演过去

* 原文为拉丁文。——译注

的思想时，他使用的是一些不能应用于研究自然界的概念和范畴。正如把化学反应解释成好象是硫化氢有各种意图未免荒谬，把人类行为单独地描述成神经生理学过程的结果也将是古怪的。

狄尔泰、克罗齐和科林伍德是历史思想史上开创性的思想家。他们把历史和自然科学看成性质根本不同的知识，但不应认为他们的思想得到了普遍承认。经验的科学在方法论上是统一的，这个论点在逻辑实证主义统治着哲学时始终有信奉者。历史哲学上经典式地阐述这一立场的是卡尔·亨普尔的《普遍规律在历史中的功能》。[14] 他的论点很简单：解释任何事件（不管什么性质）只需把它纳入一条普遍规律之下，根据它，如果已知某些能详细说明的条件的发生，原则上就可能预告所谈论的事件。亨普尔断言："普遍规律在历史学和在自然科学中有十分类似的功能"。[15] 亨普尔举例说：一辆车的水箱在一个寒冷的夜里爆裂了，对这件事的解释总要援引一条详细说明由于水结冰引起水压增加的普遍规律，同时援引要与这条特定规律的应用发生关系的那些临界条件（这辆车彻夜放在外面，水箱是满的，温度确实降到了水的冰点以下等等）。再如美国大草原中长期遭受干旱和尘暴威胁的地区的农夫，当艰难的气候条件使他们的生存手段变得不可靠时，就向加利福尼亚迁移，解释这个现象也是依据"若干一般的假设，如，居民总是倾向于迁移到提供较好生活条件的地区"。[16] 在上述两个实例里，普遍规律的性质可能是不同的（前者在范围上可能是普遍的，并能够很容易加以证实，而后者是一条有关统计学的规律，其价值是一种可能性，并不确定）。但这两个例子，都是基于陈述一套普遍规律和作为前提的具体条件（"正在进行解释的东西"）*，

---

* 原文为拉丁文。——译注

演绎出现象（"即将被解释的东西"）*，从而得到解释。

亨普尔明白，他关于历史解释逻辑的说法，并不是史家在探究中实际使用的方法。比如，史家很少陈述保证自己所记叙东西的正确性的普遍规律。但缺乏这种规律成了亨普尔以下断言的一条根据：史家们没有提供解释，只是提供"解释的草图"，它需要"丰满起来"⑰。史家所提供的或多或少是凭印象的叙述，有必要加以提纯，直到渗透在解释中的规律用它们能够接受经验的检验的方式陈述出来。从类别上看，这些规律不一定来自史学，它们完全可以从诸如社会学、心理学和经济学等学科中导引出来。但如果没有原则上可以检验的规律，就不能把历史学看成一门科学。而且，既然历史学意味着论述经验的素材，它不可能免除区分科学与胡说八道的那些正常准则。"移情作用的认识方法"按照亨普尔所说并不提供特殊的知识，它只是一种"启发式的手段"，其"作用是提出一些心理学假设，以用作各种解释原则"。⑱ 史家确信他已成功地俘获了时代精神或重现了促使一个人有倾向性行动的原因，但这种确信不能保证他叙述的真实性。只有应用公认的经验证实的方法，我们才能把历史从想象猜测的王国提升到经验的知识的地位。按这种观点，历史、社会科学和自然科学构成了唯一的方法论工程的基本成份。

职业历史家一般对亨普尔的论点表示怀疑。特别是，他们讨厌一个科学哲学家关于历史知识的缺陷的见解，认为这些见解分散了他们的精力，使他们不去注意历史研究中产生的真正的理论问题。哲学家们在解释历史时，也注意到了普遍规律在执行亨普尔分派它们的任务时所碰到的那些困难。史家在解释往事时尽管必

---

* 原文为拉丁文。——译注

然要使用一般的假定，但这些假定是否具有规律性是不清楚的。史家习惯上专注于详尽地叙述，这可能使渗透在他的解释中的一般假定变得非常具体，以至这些假定不可能用于阐述任何其它的情况。这里，人们可能面对这样的情景：一条规律受到了边界条件的限制，使它只能应用于一个实例。不过，这种情况不是对亨普尔以下主张的唯一障碍：渗透在历史解释中的规律必须能够用经验的方法加以检验。史家可能使用众多的规律来解释特定事件，这些规律性质上极其琐碎，以至阐明它们会成为多此一举。而且这些规律即使丢弃了虚假的名称，不再称为经验的规律，它们的解释效力仍能保留下来。我们根据许多平常的假定和自明之理，可以理解自己的生活。我们靠这些假定和自明之理能把构成我们经验的(否则是混乱的)各个事件联系起来。他们尽管缺少物理学的精密性，但适合某种完全不同性质的精密性。史家在问自己为什么布鲁图斯刺杀凯撒时，无须先有一种普遍的政治促动因素的理论。如果他发现某个史家关于刺杀的描述难以置信，而造成这种情况的原因又是因为这位史家违反了某条普遍的理论——这种情况是少见的。一个基于我们所处理的证据作出的历史判断，无须归之于普遍规律也可能是明确的。

但亨普尔的历史观具有的主要困难是，他主张：就经验的解释逻辑来说，对人类行为的关心不包含特殊的问题。自休谟以来，自然科学中一条基本的解释准则就是，只有根据规律或概括，各分立事件之间的联系才能存在。任何人不能单靠审查两件事的性质，叙述其各种特征，以此把一件事当成“原因”，把另一件事当作结果的根据。只有当详细说明一条普遍规律时，原因和结果的语言才获得解释的效力。但对解释的逻辑形式来说，基本的一点是，所讨论的分离的事件可以不顾普遍规律而加以识别。于是，

在描述人类行为的特征时，上述条件是否能达到是不清楚的。描述一件行为包括叙述该行为主体的意图和目的。只有根据一个人某些身体动作的意义，才能说，当他履行这些动作(招呼、欢迎、告诫、伸懒腰)时，他正在做什么事情。当我们看到有人在迎接朋友时我们会说，这个人只是在欢迎一个朋友。我们对日常生活中的这类动作不会感到困惑，因为我们对支配欢迎的惯例很熟悉。在研究另一个社会时，一开始，我们就可能发现各特定场合某些动作在重复出现，使人难以理解。但用处理分立的事件的办法来论述身体的动作，我们不会解决自己的疑问，因为对分立的事件来说，只要把它们归属于一条普遍规律之下就会变得可以理解。我们如果去学习统治着社会习俗的章程和惯例只不过是自找麻烦。这当然不排除这种逻辑的可能性，根据身体的动作和行为的规律可以解释人类的行为；但史家想要问的那些问题(为什么布鲁图斯刺杀凯撒)将不再容易理解。

即使亨普尔的历史解释观激起了哲学家和史家的批评，它仍然有助于澄清本世纪50年代支配着历史哲学的那些问题。特别是，当史家没有完全采用社会学家可能采用的解释模型的方法已经十分明确时，仍然需要在历史实践和维护某种具体叙述的真实性的认识论的依据之间作出区分。哲学家中的倾向已经不是为史家规定解释模型，而是审查各历史论点的结构。对细节的这种关心的结果，大大修改了原来实证主义的看法，即注意力不再集中在历史解释和自然科学解释之间的类似点和差异之处，而是集中在解释和认识日常生活的逻辑上。如果说，根据经验的规律完全可以解释实际生活这个主张看来未免过分，但还是可以证实，如果我们说到实践的或历史的知识而不是直觉，那么对经验的模型比较自由的看法来说，可以并必须利用某些经验的规律的东西。

比如，我们把布朗显然偏执的行为解释成嫉妒的丈夫对难堪的情况作出反应的一个实例。有人认为，即使我们未能用任何准确的方法，系统地说明关于嫉妒的丈夫的一般假定可能包含哪些东西，上述解释仍然可以理解。但答复时有人表明，认识对嫉妒的丈夫的一般说明的意义，有必要懂得作为一个当事人的嫉妒是什么样的。这种认识，在性质上被认为不同于不确切的归纳概括，这种概括可能仅有助于我们在一个潮湿的早晨怎样发动自己的车子。

于是，历史哲学的中心问题已经延展到解释的逻辑以外，包括了精神哲学和行动哲学中极为微妙的问题。如果不认真考虑解释人类行为原因的位置，或我们关于"其他精神"的知识的地位，或精神与肉体，或思想与行动之间的关系，就不可能讨论历史中所谓的"隐匿着的规律"问题。今天的哲学家接近历史的方式，可能已与思辨的神学或形而上学的伟大时代的习惯很不相同，但这反映了哲学讨论重点的总的变化，这种变化在所有领域都应该是明显的。今天不亚于过去，对历史性质的考虑要援引关于作为人意味着什么的广泛假定，各个中心问题在近400年来也没有变得面目全非。自文艺复兴以来，是否应该同样用研究任何其他自然现象的方法来研究人类，这一直是有争论的问题。哲学家长期来一直受着诱惑，想把所有现象纳入一条普遍的运动理论的范围内。这种理论结构对历史实践具有根本性的含义。正是在哲学家和史家探索把这种见解施加于人类行为的难处时，开始出现了历史自律理论的轮廓，从培根到维科，这些曾经支配着历史思想的问题在这个学科里构成了主要发展脉络，该学科在其他方面的历史一直是弯弯曲曲、错综复杂的。

注　释

一、导　言

① 圣奥古斯丁，《论上帝之城，反对异教徒》，亨利·贝特森译，哈蒙兹沃思，1972年版第1091页。

② 弗兰切斯科·彼特拉克：《家书集》，转引自彼得·伯克：《文艺复兴对过去的意识》，伦敦1969年版第22页。

③ 转引自本杰明·G·科尔和罗纳德·G·威特编辑的《世俗共和国：意大利人文主义者论政府社会》，曼彻斯特1978年版第27页。

二、历史和政治

① 尼科洛·马基雅弗利：《君主论》，潘汉典译，商务印书馆1985年版，第73页。

② 同上，第73页。

③ 同上，第83—84页。

④ 同上，第73—74页。

⑤ 尼科洛·马基雅弗利：《论文集》，伯纳集·克里克编辑，莱斯利·J·沃克译，布赖恩·理查森校，哈蒙兹沃思1970年版第97页。

⑥ 同上，第300—303页。

⑦ 同上，第98页。

⑧ 前引《君主论》，第120页。

⑨ 同上，第120页。（按：《君主论》各种版本差异较大，在汉译本里，这句话是"如果人们同命运密切地调协，他们就成功了"。本文从英文译。）

⑩ 尼科洛·马基雅弗利：《佛罗伦萨史》，收在《主要著作及其他》中，阿伦·吉尔伯特译，3卷本，达勒姆和北卡罗来纳1965年版第3卷，第1031页。

⑪ 弗兰切斯科·圭恰迪尼：《意大利史》，西德尼·亚历山大编辑和翻译，纽约1969年版第3页。

三、历史和人的科学

① 普卢塔克：《希腊罗马名人传》，托马斯·诺思译，伦敦1929年版第1卷第Ⅺ页。

② 同上，第Ⅻ页。

③ 菲利普·西德尼爵士：《保卫诗歌》，见《菲利普·西德尼杂文集》牛津1973年版第90页。《保卫诗歌》一文最初印行于1595年。

④ 托马斯·布仑德维尔：《写作和阅读历史的可靠程序和方法》，伦敦1574年版，第E4左页。

⑤ 同上，第E4右页。

⑥ 《弗朗西斯·培根文集》，14卷本，伦敦1858—1874年出版，第4卷第7页。

⑦ 同上，第4卷第8页。

⑧ 培根：《新工具》，许宝骙译，商务印书馆1984年版第24页。

⑨ 同上，第13页。

⑩ 同上，第117页。

⑪ 同上，第100页。

⑫ 前引《弗朗西斯·培根文集》，第3卷第366页。

⑬ 同上，第4卷第303页。

⑭ 同上，第4卷第303页。

⑮ 同上，第6卷第305页。

⑯ 同上，第5卷第17页。

⑰ 同上，第5卷第56页。

⑱ 同上，第5卷第56页。

⑲ 同上，第4卷第310—311页。

⑳ 同上，第6卷第18页。

㉑ 同上，第6卷第19页。

㉒ 同上，第6卷第35—36页。

㉓ 同上，第6卷第243—244页。

㉔ 同上，第6卷第243页。

㉕ 同上，第5卷第21页。

㉖ 前引《新工具》，第7页。

㉗ 前引《弗兰西斯·培根文集》，第6卷第753页。

㉘ 同上，第4卷第336页。

㉙ 同上，第4卷第302页。

㉚ 约翰·赛尔登：《什一税史》，敦伦1618年版第Ⅲ页。

㉛ 同上，第Ⅲ页。

㉜ 同上，第Ⅲ页。

㉝ 同上，第Ⅻ页。

㉞ 同上，第Ⅱ页。

㉟ 威廉·卡姆登：《誉满天下威振四海的伊丽莎白女王史》芝加哥1970年版第4页。

㊱ 同上，第6页。

㊲ 同上，第6页。

㊳ 同上，第5页。

㊴ 同上，第6页。

㊵ 德高里·惠尔：《阅读内政史和教会史的方法和次序》埃德蒙·博亨译，伦敦1685年版第15页。

㊶ 同上，第298页。

㊷ 爱德华，克拉伦登伯爵：《英格兰大叛乱和内战史》，6卷本，牛津1888年版第1卷第2页。

㊸ 同上，第1卷第3页。

四、历史和法学

① 《洛伦佐·瓦拉论〈君士坦丁赐赠〉》，纽黑文1922年版第27页。

② 同上，第85页。

③ 同上，第95页。

④ 同上，第97页。

⑤ 弗朗索瓦·奥特芒：《反对特里波尼安》，巴黎，1603年版第21—22页。

⑥ 同上，第6页。

⑦ 弗朗索瓦·奥特芒：《法兰克—高卢》，J·H·M·萨蒙译，剑桥1972年版第247页。

⑧ 同上，第523页。

⑨ 让·博丹：《容易理解历史的方法》，比阿特丽思·雷诺兹译，

纽约1966年版第6页。

⑩ 同上，第2页。

⑪ 同上，第7—8页。

⑫ 同上，第6页。

⑬ 同上，第8页。

五、怀疑论和文物研究

① 亨利·科尼里乌斯·阿格里帕：《关于艺术和科学的自负和不可靠性》，诺思里奇和加利福尼亚1974年版第35页。

② 勒内·笛卡儿：《方法论》，约翰·维奇译，伦敦1965年版第26—27页。

③ 同上，第17—18页。

④ 同上，第6—7页。

⑤ 帕特里克·A·科利斯：《〈圣徒行传〉前言》，见《天主教史评论》第六期，1920—1921年第299页。

⑥ 斯宾诺莎：《神学政治论》，温锡增译，商务印书馆，1982年版第110页。

⑦ 同上，第110页。

⑧ 同上，第109页。

⑨ 同上，第111页。

⑩ 同上，第111页。

⑪ 皮埃尔·培尔：《历史批判词典》，理查德·H·波普金翻译并撰写导论和注释，印第安纳波利斯1965年版第49页。

⑫ 托马斯·马多克斯：《历史和英格兰历代国王财富署的古物》，伦敦1711年版第Ⅳ页。

⑬ 同上，第Ⅳ页。

六、新 科 学

① 詹巴蒂斯塔·维科：《哲学著作集》，佛罗伦萨1971年版第744页。

② 詹巴蒂斯塔·维科：《论我们时代的研究方法》，埃利奥·詹图尔科译，印第安纳波利斯1965年版第23页。

③ 詹巴蒂斯诺·维科：《文集》米兰和那不勒斯 1953 年版第254页。

④ 《新科学》初版于1725年。几乎该书一出版，维科就着手一系列注释工作。他本企图把这些注释与原文一起出版；但1730年出版的是完全重写的文本，习惯上把该版称为《新科学》第二版，是1744年权威性版本的基础，后者是维科去世后立即出版的。以下引文出处均按段落号码，以便查对各种文本。

⑤ 《新科学》，朱光潜译，人民文学出版社1986年版第 349 段。

⑥ 同上，第331段。

⑦ 同上，第349段。

⑧ 同上，第331段。

⑨ 前引《论我们时代的研究方法》，第65页。

⑩ 前引《詹巴蒂斯塔·维科自传》，第115页。

⑪ 同上，第155页。

⑫ 同上，第158页。

⑬ 同上，第166页。

⑭ 该信是给菲利波·马里亚·蒙蒂阁下的，注明日期为1724年11月18日，见詹巴蒂斯塔·维科的《文集》，第115—117页。

⑮ 《新科学》，第314、347段。

⑯ 同上，第392、348段。

⑰ 同上，第392段。

⑱ 同上，第120段。

⑲ 同上，第122段。

⑳ 同上，第123段。

㉑ 同上，第338段。

㉒ 同上，第34段。

㉓ 同上，第209段。

㉔ 同上，第34段。

㉕ 同上，第138段。

㉖ 同上，第140段。

㉗ 同上，第357段。

㉘ 同上，第904段。

㉙ 同上，第375、376段。

㉚ 同上，第916段。

㉛ 同上，第919、922、925段。

㉜ 同上，第920、923、926段。

㉝ 同上，第924、927、940段。

㉞ 同上，第379段。

㉟ 同上，第349段。

七、历史和启蒙运动

① 彼得罗·詹诺内：《文集》，米兰和那不勒斯1971年版第365页。

② 伏尔泰：《路易十四时代》，吴模信、沈怀洁、梁守锵译，商务印书馆1982年版第5页。

③ 同上，第7页。

④ 同上，第9页。

⑤ 同上，第10页。

⑥ 孟德斯鸠：《论法的精神》，张雁深译，商务印书馆，1982年版第37页。

⑦ 同上，第19页。

⑧ 亚当·弗格森：《论文明社会史》，邓肯·福布斯编辑并撰写引言，爱丁堡1966年版第82、98、96、100、180页。

⑨ 同上，第238页。

⑩ 同上，第65页。

⑪ 加埃塔诺·弗兰杰里：《立法科学》，那不勒斯1971年版第1卷——第1516页。

⑫ 同上，第11页。

⑬ 休谟：《人类理解研究》，关文运译，商务印书馆1981年版第75页。该书是休谟企图对他在《人性论》中表达的各种观点加以节略，使之更完美而写的，在那本书中，他"由于过早付印，犯了通常具有的轻率的毛病"。见戴维·休谟《我的一生》，载他的《英格兰史》第1卷第Ⅶ页。

⑭ 休谟：《人性论》，关文运译，商务印书馆，1980，第453页。

⑮ 休谟：《英格兰史》，伦敦1818年版第6卷第48页。

⑯ 见前引《人类理解研究》，第76页。

八、历史和浪漫主义

① 詹姆士·麦克弗森：《前言》，载《奥西安著作集》，都柏林1765年版第1卷。

② J.G.赫德：《论德意志人的品质和艺术》汉堡1773年版第5页。

③ 《赫德论社会和政治文化》，F.M.巴纳德翻译并编辑，剑桥1969年版第182页。

④ 同上，第184页。

⑤ 同上，第217页。

⑥ 同上，第194页。

⑦ 同上，第215页。

⑧ J.G.赫德：《人类历史哲学大纲》T.丘吉尔译，伦敦1800年版第1页。

⑨ 同上，第179页。

⑩ 约瑟夫·德·迈斯特尔：《思考法国》，理查德A.莱布伦译，蒙特利尔和伦敦1974年版第80页。

⑪ 温琴佐·科科：《1799年那不勒斯革命史论》，巴里1929年版第39页。

⑫ P·S·巴朗什：《论社会新生》巴黎1827—1829年版第2卷第401页。

⑬ 同上，第116页。

⑭ F.C.封.萨维尼：《论我们时代立法和法学的使命》，载H.S.赖斯编辑的《德意志浪漫派的政治思想》牛津1955年版第206页。

九、唯心史观

① 黑格尔：《精神现象学》，贺麟，王玖兴译，商务印书馆1981年版第10页。

② 同上，第36页。

③ 同上，第36页。

④ 黑格尔：《法哲学原理》，范扬、张企泰译，商务印书馆1982年版第5页。

⑤ 前引《精神现象学》，第36页。

⑥ 同上，第10页。

⑦ 同上，第62页。

⑧ 黑格尔：《逻辑学》上册，杨一之译，商务印书馆1981年版第37页。

⑨ 前引《法哲学原理》第10页。

⑩ 同上，第260页。

⑪ 同上，第352页。

⑫ 同上，第352页。

⑬ 同上，第353页。

⑭ 同上，第353页。

⑮ 黑格尔：《历史哲学》，王造时译，三联书店1956年版第47页。

⑯ 同上，第57页。

⑰ 同上，第62、70、72页。

⑱ 前引《精神现象学》，第12页。

⑲ 前引《法哲学原理》，第12页。

⑳ 同上，第14页。

十、历史唯物主义

① 大卫·弗里德里希·施特劳斯：《耶稣生平考察》，彼得·C·霍奇森编辑并撰写引言，乔治·埃利奥特译，伦敦1973年版第88页。

② 同上，第494页。

③ 同上，第495页。

④ 费尔巴哈：《基督教的本质》，荣震华译，商务印书馆，1984第43页。

⑤ 同上，第52页。（按：词序有改动）

⑥ 同上，第349页。

⑦ 同上，第349页。

⑧ 马克思：《〈黑格尔法哲学批判〉导言》，载《马克思恩格斯选集》第1卷，人民出版社1972年版第1页。

⑨ 《马克思恩格斯选集》，第1卷第2页。

⑩ 同上，第15页。

⑪ 同上，第17页。

⑫ 同上，第24页。

⑬ 同上，第26页。

⑭ 同上，第52页。

⑮ 同上，第56页。

⑯ 同上，第108页。

⑰ 同上，第81页。

⑱ 《马克思恩格斯选集》，第2卷，民出版社1972年版第82页。

⑲ 同上，第82—83页。

⑳ 《马克思恩格斯选集》，第 1 卷第693页。

㉑ 同上，第393页。

㉒ 马克思：《资本论》第 1 卷，人民出版社1976年版第12页。

㉓ 同上，第 1 卷第8页。

十一、历史和实证主义

① 《孔德思想精华》，选自《实证哲学教程》，玛格丽特·克拉克译，伦敦1974年版，第19页。

② 同上，第20页。

③ 同上，第20页。

④ 同上，第20页。

⑤ 同上，第20页。

⑥ 同上，第64页。

⑦ 同上，第87页。

⑧ 同上，第105、104页。

⑨ 同上，第127页。

⑩ 同上，第147页。

⑪ 约翰·斯图尔特·米尔：《自传》，伦敦1924年版第140页。

⑫ 同上，第177页。

⑬ 同上，第178页。

⑭ 同上，第180页。

⑮ 约翰·斯图尔特·米尔：《本瑟姆》，载：《政治、哲学、历史专题论文集》，2卷本，伦敦1859年版第 1 卷第362页。

⑯ 同上，第354页。

⑰ 约翰·斯图尔特·米尔：《科尔里奇》，载上引书，第394页。

⑱ 约翰·斯图尔特·米尔：《论道德科学逻辑》亨利·M·马吉特编辑并撰写引言，印第安纳波利斯，1965年版第72页。

⑲ 同上，第71页。

⑳ T·B·麦考利：《评詹姆士·米尔的〈论政府〉》，《爱丁堡评论》第49期，1829年版第185、187页。

㉑ 前引《论道德科学逻辑》，第60页。

㉒ 同上，第99页。

㉓ 同上，第59页。

㉔ 同上，第103、37、121页。

㉕ 约翰·斯图尔特·米尔：《米什莱的〈法国史〉》，载前引《政治、哲学、历史专题论文集》第2卷，第125页。

㉖ 同上，第127页。

㉗ 同上，第128—129页。再参看同卷米尔对基佐和克罗齐的评论。

㉘ 莱斯利·斯蒂芬：《巴克尔，亨利·托马斯》，载《全国名人词典》，伦敦1886年版第7卷第211页。

㉙ 亨利·托马斯·巴克尔：《英格兰文明史》，3卷本，伦敦1903—1904年版第1卷第6页。

十二、历史和社会科学

① 科林伍德：《历史的观念》，何兆武、张文杰译，中国社会科学出版社1986年版第244页；马克思、恩格斯：《共产党宣言》，见《马克思恩格斯选集》，第1卷第250页。

② W，狄尔泰：《选集》，H·P·里克曼编、译并介绍，剑桥1976年版第172—173页。

③ 同上，第173页。

④ 贝内代托·克罗齐：《自传》，R.G.科林伍德译，牛津，1927，第52—53页。

⑤ 克罗齐：《历史学的理论和实践》，傅任敢译，商务印书馆1982年版第104页。

⑥ 同上，第2页。

⑦ 同上，第4页。（按：傅译为"重温生活的能力"）

⑧ 同上，第2页。

⑨ 同上，第117—118页。

⑩ 同上，第118页。

⑪ 前引《历史的观念》，第247页。

⑫ 同上，第247—248页。

⑬ 同上，第242页。

⑭ 卡尔·G·亨普尔：《普遍规律在历史中的功能》，载《哲学杂志》第39期（1942年），收在帕特里克·加德纳编的《历史理论》中，纽约1959年版。

⑮ 同上，第345页。

⑯ 同上，第349—350页。

⑰ 同上，第351页。

⑱ 同上，第352页。

参 考 书 目

任何企图理解早期近代历史思想的人都必须研究古典的和中世纪的历史思想（本书只是间接地涉及到）。阿纳尔多·莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）编辑的两部收集范围十分广泛的文集是值得推荐的：《历史编纂学研究》（Studies in Historiography，伦敦，1966）和《古代和近代历史编纂学文集》（Essays in Ancient and Modern Historiography，牛津，1977）。贝里尔·斯莫利（Beryl Smalley）的《中世纪历史家》（Historians in the Middle Ages，（伦敦，1974）对中世纪历史思想作了可靠的、一般性的介绍；丹尼斯·海（Denvs Hay）的《八到十八世纪西方史学中的编年史家和历史家》（Annalists and Historians：Western Historiography from the Eighth to the Eighteenth Centuries，伦敦，1977），则把上述叙述延续到启蒙运动结束。要概括地了解思辨的历史观，参看弗兰克·E·曼纽尔（Frank E. Manuel）的《各种哲学史》（Shapes of Philosophical History，伦敦，1965）。

古典和中世纪历史家们遗留下来的问题在文艺复兴时期出现了新的曲折。参看尼古拉·罗宾斯廷（Nicolai Rubinstein）的《佛罗伦萨政治思想的起源：中世纪历史编纂学研究》（The Beginnings of Political Thought in Florence：A Study in Mediaeval Historiography），载《瓦尔堡和库尔托尔德学院学报》（Journal of the Warburg and Courtauld Institutes），第5期

(1942)；路易斯·格林（Louis Green)：《从编年史到历史：论十四世纪佛罗伦萨编年史对历史的解释》（Chronicle into History：An Essay on the Inter Pretation of History in Florentine Fourteenth-Century Chronicles，剑桥，1972)；彼得·伯克(Peter Burke)：《文艺复兴对过去的意识》（The Renaissance Sense of the Past 伦敦，1969)。

关于意大利文艺复兴时期政治与历史的关系，参看汉斯·巴伦（Hans Baron)：《早期意大利文艺复兴的危机》（The Crisis of the Early Italian Renaissance，普林斯顿，1966年第2版)。要比较准确地了解对某些人文主义历史家原著的研究，参看唐纳德·J·威尔科克斯（Donald J.Wilcox)：《十五世纪佛罗伦萨人文主义史学的发展》（The Development of Florentine Humanist Historiography in the Fifteenth Century，剑桥和马萨诸塞，1969)。B.L.厄尔曼（B.L. Ullman，)的《莱奥纳尔多·布鲁尼和人文主义史学》（Leonardo Bruni and Humanist Historiography）载《意大利文艺复兴研究》（Studies in the Italian Renaissance，罗马，1973）。

关于马基雅弗利和圭恰迪尼有许多值得称颂的研究成果，有费利克思·吉尔伯特（Felix Gilbert）的《马基雅弗利和圭恰迪尼：十六世纪佛罗伦萨的政治和历史》（Machiavelli and Guicciardini：Politics and History in Sixteenth-Century Florence，普林斯顿，1965)，这是涉及书中提到的有关问题的杰出的研究成果，但研究者不要错过费代里科·夏博德（Federico Chabod）的《马基雅弗利和文艺复兴》（Machiavelli and the Renaissance，纽约，1965）；J.H.惠特菲尔德(J.H.Whitfield)：《马基雅弗利》（Machiavelli，牛津，1947)；西德尼·安格罗

(Sydney Anglo):《剖析马基雅弗利》(Machiavelli:A Dissection, 伦敦, 1969); J.G.A.波科克(J.G.A. Pocock):《马基雅弗利的重要性: 佛罗伦萨政治思想和大西洋共和国传统》(The Machiavellian Moment: Florentine Political Thought and the Atlantic Republican Tradition, 普林斯顿, 1975); 马克·菲利普斯(Mark Phillips):《弗兰切斯科·圭恰迪尼: 历史家的技艺》(Francesco Guicciardini: The Historian's Craft, 多伦多, 1977)。关于论述"国家利益"的理论沿革的, 参看弗里德里希·迈内克(Friedrich Meinecke)的:《马基雅弗利主义'"国家利益"学说及其在近代历史上的地位》(Machiavellism: The Doctrine of 'raison d'etat' and its Place in Modern History, 伦敦, 1957)。

整个早期近代, 历史思想和政治思想间的联系十分密切。关于政治思想的发展, 最好的综合性的研究是昆廷·斯金纳(Quentin Skinner)的《近代政治思想基础》(The Foundations of Modern Political Thought, 2卷本, 剑桥, 1978), 该书附有内容广泛的书目提要。

关于英国历史思想方面的叙述, 可信赖的有F.J.利维(F. J. Levy):《都铎时期历史思想》(Tudor Historical Thought, 圣马力诺, 1967); F.史密斯·富斯纳(F.Smith Fussner):《史学革命: 1580—1640年英国历史的写作和思想》(The Historical Revolution: English Historical Writing and Thought 1580—1640, 伦敦, 1962); W.H.格林利夫(W.H. Greenleat):《秩序、经验主义和政治, 1500—1700年英国政治思想的两种传统》(Order, Empiricism and Politics: Two Traditions of English Political Thought, 1500—1700, 伦敦, 1964)。关于培根的历史思想研究, 最好的是斯图尔特·克拉克(Stuart Clark)的《弗朗西斯·培

根：历史研究和人的科学》(Francis Bacon: The Study of History and the Science of Man，这是未发表的哲学博士论文，剑桥大学，1970)。也可参看斯图尔拉·克拉克(Stuart Clark)：《培根的亨利七世：人的科学的实例研究》(Bacon's Henry VII: A Case-Study in the Science of Man)，见《历史学和理论》(History and Theory)，第8期(1974)；乔治·H·纳德尔(George H. Nadel)：《培根的历史理论中的心理历史学》('History as Psychclogy in Francis Bacon's Theory of History', History and Theory)，载《历史学和理论》，第5期(1966)；伦纳德F·迪安(Leonard F. Dean)：《弗朗西斯·培根的内政史写作理论》(Sir Francis Bacon's Theory of Civil History-Writing)，载《英国文学史》(English Literary History)，第8期(1941)；托马斯·惠勒(Thomas Wheeler)：《培根的〈亨利七世史〉的目的》(The Purpose of Bacon's History of Henry the Seventh)，载《语文学研究》(Studies in Philology)，第54期(1957)。至于西德尼，参看F.J.利维(Levy)的《菲利普·西德尼爵士和历史思想》(Sir Philip Sidney and the Idea of History)，载《人文主义和文艺复兴书架》(Bibliotheque d'Humanisme et Renaissance)，第26期(1964)；关于卡姆登，见休·特雷弗—罗珀(Hugh Trevor-Roper)：《伊丽莎白女王的第一位历史家：威廉·卡姆登和英国"内政史"的开端》(Queen Elizabeth's First Historian: William Camden and the Beginnings of English "Civil History")，载《英国史尼尔讲座》(Neale Lecture in English History，伦敦，1971)。

关于人文主义和法学，参看迈伦·P.吉尔摩(Myron P. Gilmore)：《人文主义者和法学家：对六个文艺复兴人物的研究

(Humanists and Jurists, Six Studies in the Renaissance, 剑桥和马萨诸塞，1963)。唐纳德·R.凯利（Donald R. Kelley）的《近代历史学术成就的基础：法国文艺复兴时期的语言、法律和历史》(Foundations of Modern Historical Scholarship: Language, Law, and History in the French Renaissance, 纽约，1970）概述了法国历史思想在各方面的决定性发展。也可参看乔治·赫珀特（George Huppert)：《完美的历史观念：文艺复兴时期法国的历史博学和历史哲学》（The Idea of Perfect History: Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France, 厄巴纳，1970)。朱利安·H·富兰克林（Julian H. Franklin）的《让·博丹和十六世纪法学和史学方法论革命》（Jean Bodin and the Sixteenth-Century Revolution in the Methodology of Law and History, 纽约，1963），既很好地描述了博丹的思想，又极微妙地论述了文艺复兴历史思想上的怀疑论问题。拉尔夫·E·吉西（Ralph E. Giesey）和J.H.M.萨蒙（Salmon）在为他们译的弗朗索瓦·奥特艺的《法兰克—高卢》（Francogallia, 剑桥，1972）写的导言中，详尽地叙述了法国宗教战争与学术成就的关系。关于17世纪英国法学与史学的关系，研究得最好的仍是J.G.A.波科克（Pocock）的《古代法和封建法》（The Ancient Constitution and the Feudal Law, 剑桥，1957)。

历史思想上的怀疑论问题必须从哲学、神学怀疑论的背景上来看。参看理査德·H·波普金（Richard H. Popkin)：《伊拉斯谟到笛卡儿的怀疑论史》（The History of Scepticism from Erasmus to Descartes, 阿森，1960)。关于怀疑论对基督教史家的具体影响，参看戴维·诺尔思（David Knowles）的《伟大的历史事业心》(Great Historical Enterprises, 伦敦和爱丁堡，1963)；

医学博士（戴维）诺尔思：《让·马比荣》（Jean Mabillon），载《基督教史杂志》（The Journal of Ecclesiastical History），第10期（1959）；阿纳尔多·莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）：《马比荣的意大利信徒》（Mabillon's Italian Disciples），载其《古代和近代历史编纂学论文集》（Essays in Ancient and Modern Historiography）。关于文物研究者对怀疑论的反应，参看莫米利亚诺的具有独创见解的论文：《古代史和文物研究者》（Ancient History and the Antiquarian），载其《历史编纂学研究》（Studies in Historiography）。至于怀疑论在17世纪末对欧洲文化的广泛影响，见保罗·哈泽德（Paul Hazard）的《1680—1715年的欧洲精神》（European Mind, 1680—1715），J.刘易斯·梅（Lewis May）译（哈蒙兹沃思，1964）；英国的历史家和文物研究者在这方面的更具体的反应，见戴维·道格拉斯的《1660—1730年的英国学者》（English Scholars, 1660—1730，伦敦，1951年第2版）。

至于维科，研究者应从马克思·菲施（Max Fisch）为《詹巴蒂斯塔·维科自传》（The Autobiography of Giambattista Vico，伊萨卡，1963）写的导言开始。R.G.科林伍德（Collingwood）译的贝内代托·克罗切写的《詹巴蒂斯塔·维科的哲学》（The Philosophy of Giambattsta Vico，伦敦，1913），20世纪唯心主义的观点，促进了维科思想的重建。克罗齐对时代错误的探讨受到了尖锐的批评，特别是来自意大利历史家们的批评。艾赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的《维科和赫德对观念史的研究》（Vico and Herder：Two Studies in the History of Ideas，伦敦，1976）和利昂，宠帕（Leon Pompa）的《维科：〈新科学〉研究》（Vico：A Study of the 'New Science'，剑桥，1975），对维科

的历史观点的描述形成对照，但都具有哲学上的洞察力。在方法论上的保留意见，见B.A.哈多克(Haddock)：《维科和时代错误》(Vico and Anachronism)，载《政治研究》(Political Studies)，第24期（1976)。关于维科的政治思想，见B.A.哈多克的《维科论政治智慧》(Vico on Political Wisdom)，载《欧洲研究评论》(European Studies Review)，第8期（1978)；关于维科的解释理论，见B．A．哈多克的《维科的"真荷马的发现"：历史重建的一个实例研究》，(Vico's "Discovery of the True Homer"：A Cate-Study in Historical Reconstruction)，载《思想史志杂》(Journal of the History of Ldeas)，第40期（1979)。再参看A.罗伯特·卡波尼格里（Robert Caponigri)：《时间和观念：詹巴蒂斯塔·维科的历史理论》(Time and Ldea，The Theory of History in Giambattista Vico，伦敦，1953)；H.P.亚当斯(Adams)：《詹巴蒂斯塔·维科的生平和著作》(The Life and Writings of Giambattista Vico，伦敦，1935)。由于乔治·塔利亚科佐（Giorgio Tagliacozzo）坚持不懈的努力，有三本关于维科的十分有价值的论文集已经出版：乔治·塔利亚科佐和海登·V.怀特（Hayden V. White）编辑的《詹巴蒂斯塔·维科：国际专题论文集》(Giambattista Vico，A International Symposium，巴尔的摩，1969)；乔治·塔利亚科佐和唐纳德·菲利普·维伦(Donald Phillip Verene）编辑的《詹巴蒂斯塔·维科关于人性的科学》(Giambattista Vico's Science of Humanity，巴尔的摩，1976)；乔治·塔利亚科佐、迈克尔·穆尼（Michael Mooney)和唐纳德·菲利普·维伦编辑的《维科和同时代思想》(Vico and Contemporary Thought，新泽西州的阿特兰蒂克海兰茨，1979)。从1971年以来每年出版的《维科研究中心公报》(Bollettino del

centro di studi Vichiani)，提供了丰富的历史和文献资料。罗伯特·克里斯（Robert Crease）的《英语世界里的维科》（Vico in English，新泽西州的阿特兰蒂克海兰茨，1978），是为英语读者写的阅读维科的或有关维科的著作的指南。

研究18世纪历史思想方面，最优秀的是弗里德里希·迈内克（Friedrich Meinecke）的《历史循环论：一种新历史观的兴起》（Historism: The Rise of a New Historical Outlook），J.E.安德森（Anderson）译伦敦，1972）；与该书相似的有P.H.赖尔（Reill）的《德意志启蒙运动和历史循环论的兴起》（The German Enlightenment and the Rise of Historicism，伯克利和洛杉矶，1975），和阿伦·梅吉尔（Allan Megill）的《十八世纪的美学理论和历史意识》（Aesthetic Theory and Historical Consciousness in the Eighteenth Century），载《历史和理论》（History and Theory），第17期（1978）。关于启蒙运动的许多综合性研究著作中，下列著作在各方面的历史思想上有指导性：恩斯特·卡西勒尔（Ernst Cassirer）的《启蒙运动哲学》（The Philosophy of the Enlightenment），弗里茨·C.A.克伦（Fritz C.A. Koelln）和詹姆士·P.佩特格罗伏（James P.Pettergrove）译（波士顿，1955）；卡尔L.贝克尔（Carl L. Becker）的《十八世纪哲学家们的天堂》（The Heavenly City of the Eighteenth-Century Philosophers，纽黑文，1932）；彼得·盖伊（Peter Gay）的《启蒙运动：一种解释》（The Enlightenment: An Interpretation，两卷本，伦敦，1966—69）。关于个别思想家研究的，参看罗伯特·沙克尔顿（Robert Shackleton）的《孟德斯鸠传评论》（Montesquieu: A Critical Biography，伦敦，1961）；艾赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的《孟德斯鸠》（Montesquieu），载《反潮流：论观念史》（Against

the Current: Essays in the History of Ideas, 伦敦, 1979)；邓肯·福布斯（Duncan Forbes）的《休谟的哲学政治学》（Hume's Philosophical Politics, 剑桥, 1975)；邓肯·福布斯为亚当·弗格森的《论文明社会史》（An Essay on the History of Civil Society, 1767）的新版写的导言（爱丁堡, 1966)；J.H.布鲁姆费特（Brumfitt）的《历史家伏尔泰》（Voltaire, Historian, 伦敦, 1958)；阿纳尔多·莫米利亚诺（Arnaldo Momigliano）的《吉本对历史方法的贡献》（Gibbon's Contribution to Historical Method），载《历史编纂学研究》（Studies in Historiography)。

在18世纪的历史思想中，浪漫主义的起源在其对文学的态度的变化上特别明显。参看J.G.罗伯逊（Robertson）的《十八世纪浪漫主义理论起源研究》（Studies in the Genesis of Romantic Theory in the Eighteenth Century, 剑桥, 1923)；基尔斯蒂·西蒙苏里（Kirsti Simonsuuri）的《荷马的原始天才：十八世纪（1688—1798）对早期希腊史诗的看法》（Homer's Original Genius: Eighteenth-Century Notions of the Early Greek Epic, 1688—1798, 剑桥, 1979)。关于浪漫主义在历史实践上的具体发展情况，参看赫伯特·巴特菲尔德（Herbert Butterfield）的《过去的人类：历史学术史研究》（Man on his Past: The Study of the History of Historical Scholarship, 剑桥, 1955)。关于赫德，参看小罗伯特·T·克拉克（Robert T·Clark, Jr.）的《赫德的生平和思想》（Herder: His Life and Thought, 伯克利和洛杉矶, 1969)；F.M.巴纳德（Barnard）的《赫德的社会政治思想：从启蒙运动到民族主义》（Herder's Social and Political Thought: from Enlightenment to Nationalism, 牛津, 1965)；艾赛亚·伯林（Isaiah Berlin）的《维科和赫德对观念史的研究》

(Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas)。弗里德里希·迈内克的《历史循环论：一种新历史观的兴起》，对德意志浪漫派的历史思想作了透彻的论述。关于科科，参看富尔维奥·泰西托雷（Fulvio Tessitore）的《温琴佐·科科的历史理论》(Lo storicismo di Vincenzo Cuoco，那不勒斯，1965)。G·P.古奇(Gooch)的《十九世纪的历史和历史家》(History and Historians in the Nineteenth Century，伦敦，1913）作为资料来源是有用的。

关于黑格尔思想，最好的综合性的研究著作是查尔斯·泰勒(Charles Taylor）的《黑格尔》（Hegel，剑桥，1975)。再参看G.R.G.穆尔（Mure)的《黑格尔哲学》（The Philosophy of Hegel，伦敦，1965)；雷蒙德·普兰特（Raymond Plant）的《黑格尔》(Hegel，伦敦，1973)；什罗墨·阿维内里（Shlomo Avineri）的《黑格尔的现代国家学说》（Hegel's Theory of the Modern State，剑桥，1972)；J.N.希克拉夫（Shklar）的《自由和独立：黑格尔〈精神现象学〉政治思想研究》（Freedom and Independence: A Study of the Political Ideas of Hegel's 'Phenomenology of Mind'，剑桥，1976)；斯坦利·罗森（Stanley Rosen）的《G.W.F.黑格尔：智慧科学入门》（G.W.F. Hegel: An Introduction to the Science of Wisdom，纽黑文和伦敦，1974)。H.S.哈里斯(Harris)的《向着阳光：1770—1801年黑格尔的成长》(Hegel's Development: Toward the Sunlight, 1770—1801，牛津，1972)，真实地论述了黑格尔早年对神学的兴趣。埃米尔·L·法肯海姆(Emil L. Fackenheim）的《黑格尔思想中的宗教成分》（The Religious Dimension in Hegel's Thought，布鲁明顿和伦敦，1967)，突出了宗教在黑格尔成熟时期思想体系中的地位。具体

研究黑格尔历史哲学的最好的著作，是让·伊波利特（Jean Hyppolite）的《黑格尔历史哲学入门》（Intsoduction a la philosophie de l'histoire de Hegel，巴黎，1968）。伯利·泰勒·威尔金（Burleigh Taylor Wilkins）的《黑格尔的历史哲学》（Hegel's Philosophy of History，伊萨卡和伦敦，1974）和乔治·丹尼斯·奥布里恩（George Dennis O'Brien）的《当代对黑格尔理性和历史观的解释》（Hegel on Reason and History：A Contemporary Interpretation，芝加哥和伦敦，1975），都从当代哲学观点出发研究了黑格尔的历史观。下面是一些有价值的论文集：Z.A.佩尔春斯基（Pelczynski）编的《黑格尔政治哲学：问题和展望》（Hegel's Political Philosophy：Problems and Perspectives，剑桥，1971）；沃伦·E·斯坦克劳斯（Warren E. Steinkraus）编的《当代对黑格尔哲学的研究》（New Studies in Hegel's Philosophy，纽约，1971）；阿拉斯代尔·麦金泰尔（Alasdair MacIntyre）编的《批判黑格尔论文集》（Hegel：A Collection of Critical Essays，纽约，1972）。

在综合性研究马克思主义的著作中，勒泽克·科拉考斯基（Leszek Kolakowski）的《马克思主义的主要倾向》（Main Currents of Marxism）比较突出，该书由P.S.法拉（Falla）译出（3卷本，牛津，1978）。关于青年黑格尔派，参看戴维·麦克莱伦（David McLellan）的《青年黑格尔派和卡尔·马克思》（The Young Hegelians and Karl Marx，伦敦，1969）；霍顿·哈里斯（Horton Harris）的《大卫·弗里德里希·施特劳斯和他的神学》（David Friedrich Strauss and his Theology，剑桥，1973）；马克思·W·瓦托夫斯基（Marx W. Wartofsky）的《费尔巴哈》（Feuerbach，剑桥，1977）。关于马克思传，有两部值得推荐：艾赛亚·伯林

的《卡尔·马克思的生平和环境》(Karl Marx: His Life and Environment,伦敦,1963年第三版);戴维·麦克莱伦的《卡尔·马克思的生平和思想》(Karl Marx: His Life and Thought, 伦敦,1973)。G.A.科恩(Cohen)的《卡尔·马克思的历史理论:一种辩护》(Karl Marx's Theory of History: A Defence,牛津,1978),是从哲学上研究马克思的历史观的最严谨的著作;也可参看威廉·H·肖(William H. Shaw)的《马克思的历史理论》(Marx's Theory of History, 伦敦,1978);M.M.鲍伯(Bober)的《卡尔·马克思对历史的解释》(Karl Marx's Interpretation of History,剑桥和马萨诸塞,1950,第2版);H.B.阿克顿(Acton)的《时代的错觉:作为哲学教义的马克思列宁主义》(The Illusion of the Epoch: Marxism-Leninism as a Philosophical Creed,伦敦,1955);伦纳德·克里格(Leonard Krieger)的《作为历史家的马克思和恩格斯》(Marx and Engels as Historians),载《思想史杂志》(Journal of the History of Ideas),第14期(1953);迈克尔·埃文斯(Michael Evans)的《卡尔·马克思》(Karl Marx,伦敦,1975);什罗墨·阿维内里(Shlomo Avineri)的《卡尔·马克思的社会政治思想》(The Social and Political Thought of Karl Marx,剑桥,1969);J.B.桑德森(Sanderson)的《试论马克思和恩格斯的政治思想》(An Interpretation of the Political Ideas of Marx and Engels,伦敦,1969)。

关于19世纪的历史思想,有两部概括性的研究著作很突出:莫里斯·曼德尔鲍姆(Maurice Mandelbaum)的《历史、人和理性:十九世纪思想研究》(History, Man, and Reason: A Study in Nineteenth-Century Thought,巴尔的摩,1971);海登·怀特(Hayden White)的《比较历史学:十九世纪欧洲的历史空想》

(Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe, 巴尔的摩, 1973)。罗伯特·弗林特(Robert Flint)的《法国德国的历史哲学》(The Philosophy of History in France and Germany, 爱丁堡和伦敦, 1874)仍是有用的,特别是关于孔德的论述。弗兰克·E·曼纽尔(Frank E.Manuel)的《巴黎的先知们》(The Prophets of Paris, 剑桥和马萨诸塞, 1962), 对18世纪晚期和19世纪早期的法国历史思想中的历史进步论作了生动的描述。关于孔德及其影响, 参看W.M.西蒙(Simon)的《十九世纪欧洲的实证主义: 论理智史》)European Positivism in the Nineteenth Century: An Essay in Intellectual History, 伊萨卡, 1963)。约翰·斯图尔特·米尔(John Stuart Mill)的《奥格斯特·孔德和实证主义》(Auguste Comte and Positivsm, 伦敦, 1865)仍是叙述孔德哲学思想的最好著作之一。再参看H·B.阿克顿(Acton)的《孔德的实证主义和社会科学》(Comte's Positivism and the Science of Society), 载《哲学》(Philosophy), 第26期(1951); 戴维.刘易森(David Lewisohn)的《米尔和孔德论社会科学的方法》(Mill and Comte on the Methods of Social Science), 载《思想史杂志》(Journal of the History of Ideas), 第33期(1972)。詹姆士·米尔和麦考利之间的论战, 论述得最好的是杰克·莱夫利(Jack Lively)和·约翰里斯(John Rees)编辑的《功利主义的逻辑和政治学: 詹姆士·米尔的〈论政府〉, 麦考利的批判及随后的辩论》(Utilitarian Logic and Politis:James Mill's 'Essay ou Government',Macaulay's critique and ensuing debate, 牛津, 1978)。对约翰·斯图尔特·米尔的最好的综合性的研究, 是阿伦·瑞安(Alau Ryan)的《J.S·米尔》(J.S.Mill, 伦敦, 1974)。

20世纪早期几十年间，哲学、社会理论和史学方面发展的历史背景，可参看H.斯图尔特·休斯（Stuart Hughes）的《意识和社会：1890—1930欧洲社会思想方向的改变》（Consciousness and Society: The Reorientation of European Social Thought, 1890—1930，纽约，1958）。1950年以来，关于历史哲学的讨论由下列两方面内容组成：一方面是企图考察狄尔泰、克罗齐和科林伍德为一方，及亨普尔、波普（Popper）为另一方提出来的各种主张；另一方面是企图克服他们的主张所含有的种种缺陷。参看帕特里克·加德纳（Patrick Gardiner）的《历史解释的性质》（The Nature of Historical Explanation，牛津，（1952）；威廉·德雷（William Dray）的《历史规律和解释》（Laws aud Explanation in History，牛津，1957）。彼得·温奇（Peter Winch）的《一种社会科学的观念及其与哲学的关系》（The ldea of a Social Scienie aud its Relation to Philosophy，伦敦，1958），为了理解人类行为而考察了维特根斯坦（Wittgenstein）后期著作的内容，近来，注意力已更集中在历史叙述的性质上。参看阿瑟·C·丹陀（Arthur C·Danto）的《分析的历史哲学》（Analytical Philosophy of》History，剑桥，1968）；W.B.加利（Gallie）的《哲学和历史认识（Philosophy and the Historical Understanding伦敦，1964）。帕特里克·加德纳编的《历史哲学》（The Philosophy of History，伦敦，1974），收集了各方的见解，反映了当代哲学家们的兴趣所在。帕特里克·加德纳较早编辑的集子《历史理论》（Theories of History，纽约，1959），除了收入当代哲学家的文章外，还选录了思辨的历史哲学家们的著作，附有编者为助于理解而作的注释，是一本有价值的选集。上面两部书都附有很有用的书目提要。在分析哲学上没有受过任何训练的研究者，从事更专门性的研究前最好先读

W·H·沃尔什(Walsh)的《历史哲学入门》(An Introduction to Philosophy of History,伦敦，1967年第三版)，或R.F.阿特金森(Atkinson)的《历史知识和历史解释：历史哲学入门》(Knowledge and Explanation in History: An Introduction to the Philosophy of History 伦敦，1978)。